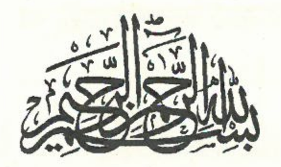
الدار العربية للعلوم ـ ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
منشورات الاختلاف
puf

لاجئات من فلسطين

شخصيات تبحث لها عن تاريخ



ستيفاني لاط عبد الله



Cet ouvrage publie dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication George Shéhadé, benefice du soutien du Ministère des Affaires Etrangères et du Service de Cooperation et d'action Culturelle de l'Ambassade de France au Liban.

يصدر هذا الكتاب بدعم من وزارة الخارجية الفرنسية والسفارة الفرنسية في لبنان، قسم التعاون والعمل الثقافي وذلك في إطار برنامج جورج شحاده للمساعدة على النشر.

لاجئات من فلسطين

تأليف

ستيفاني لاط عبد الله

ترجمة

د. عبد السلام يخلف

معهد العلوم السياسية - جامعة قسنطينة



الدار العربية للعلوم - ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. SAL

منشورات الاختلاف

الطبعة الأولى
1428هـ - 2007م

ISBN 9953-29-193-4

منشورات الاختلاف

14 شارع جلول مشدل
الجزائر العاصمة - الجزائر
e-mail: revueikhtilef@hotmail.com



الدار العربية للعلوم - ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L

عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (1-961)
ص.ب: 5574 - 13 شوران - بيروت 2050-1102 - لبنان
فاكس: 786230 (1-961) - البريد الالكتروني: bachar@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

التنضيد وفرز الألوان: أبجد غرافيكس، بيروت - هاتف 785107 (9611)
الطباعة: مطابع الدار العربية للعلوم - ناشرون، بيروت - هاتف 786233 (9611)

الإهداء

إلى ريتا

المحتويات

تشكرات

أشكر بحرارة "لوسيت فالانسي" على كل ما جادت به من نصائح، على صرامتها وقراءتها المتأنية لمخطوط مذكرتي الذي منه استخلصنا هذا الكتاب. كل امتناني إلى (IFPO) ومديريه جون هانويي وإليزابيث بيكار وكذا كل الباحثين الذين تقاسمت معهم سنوات البحث بالأردن. اعترافي لأعضاء لجنة مناقشة المذكرة نادين بيكودو، كاميل منصور، نيلوفر قول، وخاصة رئيسة اللجنة أرليت فارج على ملاحظاتهم ونظرتهم إلى العمل. أشكر (IREMAM) الذي سهل تحرير هذا الكتاب. اعترافي الجزيل يذهب لمن استقبلني في المخيمات، للجمعيات والمنظمات الإنسانية وكل النساء اللواتي منحنني ثقتهن وصداقتهن ومن بينهن ازدهار وكذا عايدة ومايسة من عائلة سليمان. أشكر والديّ على المساعدات التي قدماها في آخر اللحظات من انجاز هذه المذكرة وكذلك حسان على دعمه لي طوال سنوات البحث الميداني. لا أنسى كل الأصدقاء الذين شاركوا من بعيد في هذا العمل بحنانهم وحضورهم الجميل.

التقديم

"تعبنا في هذه الحياة. الحياة سوداء كالإسفلت" هذا ما قالته أم سفيان كي تلخّص حياتها كلاجئة فلسطينية. بقراءة الصحف أو بمشاهدة النقاشات المتلفزة، كثيراً ما نحس أن "اللاجئين الفلسطينيين" شيء مجرد لا يعدو أن يكون رهاناً للمفاوضات لا أكثر. يتم ذكر "حقهم في العودة" أو رفضه، الخطر الذي تشكّله عودتهم على دولة إسرائيل، استعمالهم من قبل الدول العربية، لكنهم لن يكونوا سوى شطر في مفاوضات محتملة من أجل سلم إسرائيلي فلسطيني. هكذا يتم نسيان أربعة ملايين من النساء والرجال الأحياء الذين يملكون مسار حياة خاص، يهزأ بهم تاريخ المنطقة، هم الموزعون على عشرات المخيمات في الأراضي المحتلة بالضفة الغربية وقطاع غزة وكذا في سوريا ولبنان والأردن. إن الأهمية الأولى لكتاب ستيفاني لاط عبد الله تكمن في إعادة الإنسانية إلى هؤلاء اللاجئين والأخذ بعين الاعتبار كل تطلعاتهم البسيطة إلى حياة أحسن.

اختارت المؤلفة أن تحدثنا في هذا الكتاب عن اللاجئات اللواتي تشكلن، كما في باقي الدول أو أكثر، العمود الفقري للمجتمع وتنظيمه، ركيزة استمراره. إنها تحقق ذلك انطلاقاً من دراسة مفصلة لمخيمين من العشرة الموجودة بالأردن وهما مخيم جبل حسين الذي تكون بعد حرب 1948 واستقر في قلب عمّان، ومخيم جرش بغزة الذي غيّر مكانه وفرّ سكانه مرتين، مرة إلى غزة عام 1948 ومرة إلى الأردن عام 1967.

إن نقطة بداية هذه الحياة هي دون شك هجرة 1948 التي تمثّل قطيعة أساسية حولت مجتمعاً فلاحياً إلى لاجئين تجمعهم مخيمات "مؤقتة". إن فشل الرجال في الدفاع عن أرضهم يبرره هؤلاء بإرادتهم في الدفاع عن شرف نسائهم ضد الاغتصاب على يد المليشيات اليهودية وبعدها الجيش الإسرائيلي. تقول المؤلفة أن هذه القصة هي بمثابة "وسيلة للتقليل من الشعور التاريخي بالذنب من قبل جيل بأكمله وخاصة رجاله، وتسمح بحماية الآباء الذين لم يتمكنوا من الدفاع عن الأرض وبالتالي الحفاظ على دورهم العائلي. بهروبهم من المدن والقرى، تمكنوا

على الأقل من حماية شرف نسائهم وبناتهم وبالتالي شرف العائلة والمجموعة بأكملها". هكذا نفهم المكانة التي تحتلها قضية الشرف في مجتمع المخيمات الذي تم بناؤه من جديد باعتبار أن الأسرة أصبحت المؤسسة الوحيدة التي تحافظ على الذاكرة الفلسطينية وتنقلها إلى الأجيال. من هنا وجب الدفاع عنها.

إن سريان الحياة اليومية في المخيمات والمكانة التي تحتلها النساء توجد في نقطة التماس بين مجموعة من الحركات التي يسيطر عليها الفلسطينيون أكثر وهي تطور الوضعية السياسية والاجتماعية بالأردن، حالة الحركة الوطنية الفلسطينية، الإمكانيات المتاحة من قبل المحيط العربي وخاصة في مجال التشغيل. إن أزمة الخليج الأولى (1990-1991) كانت لها انعكاسات درامية بفعل طرد مئات آلاف الفلسطينيين من الكويت وغلق الباب أمام هجرة الأجيال الجديدة من الفلسطينيين وخاصة فئة النساء.

يلقي هذا الكتاب الضوء على عنصر هام جداً عادة ما يتم إهماله عمداً من طرف نظرة البؤس و"الشفقة" وهو أن النساء اللاجئات لسن بمتفرجات سلبيات بل تحاولن التكيّف وتنجحن في ذلك أحياناً. إنهن في بحث دائم للمحافظة على مكانتهن ودورهن وحريتهن لكنهن يفعلن ذلك في ظروف خاصة جداً.

منذ 1948 تعاقبت أربعة أجيال تقول المؤلفة ستيفاني لاط عبد الله.

الأول هو جيل فلسطين، المولود هناك بحيث تتميز الأسر بالاستقرار والنساء بالأمية، تتميز الحياة الخاصة بالمصير الجماعي وبالمنفى حيث يقل الحديث عن الذات ويكثر الحلم بالعودة.

جيل بنات النكبة (1948) المولودات مباشرة قبل أو بعد الهجرة واللواتي لا تستفدن سوى القليل من النظام الدراسي. على غرار أخواتهن الكبريات، كان زواجهن نتاج اتفاقات أسرية وفي حالة فشل الزوج في تلبية حاجات الأسرة تقوم غالبيتهن بمهن بسيطة لا تتطلب تأهيلاً خاصاً. تماماً مثل الرجال، تحركهن المعركة الوطنية وخاصة بين 1967 و1970 حين أصبح الأردن قاعدة خلفية للفدائيين لكن الملاحظ أن الحركة الوطنية بارتكازها على الأسر لم تعد النظر سوى قليلاً في القيم الأبوية.

الجيل السعودي ويعني كل الفتيات اللواتي استفدن من الدراسة على يد

الأونروا أو بالأردن ومن بعض فرص التشغيل التي تتطلب مستوى من الكفاءة خاصة بعد ارتفاع أسعار النفط عام 1973 بحيث غالباً ما يكون نجاح المشوار المهني على حساب الزواج باعتبار أن الزواج هو مساحة لصراع أكثر حدّة تتصاعد فيها درجات العنف العائلي.

أخيراً، هناك الجيل الجديد للأفراد الأقل من سن الثلاثين وهو الذي يعيش الأزمة السياسية (خاصة الاختلافات بين المساندين والمعارضين لاتفاقيات أوسلو)، حياة اللااستقرار بعد حرب الخليج الأولى (1990-1991)، الاختيار الفردي للزوج. إن تقلّص فرص العمل يجعل من الزواج أكثر أهمية باعتبار أن العزوبية التي كانت تمثل بالنسبة للجيل السابق اختياراً طوعياً بدت الآن كشيء كان مفروضاً.

من خلال دراستها للأجيال الأربع، تكشف لنا المؤلفة عن تأنيث كل من السلطة والأسرة بعملية تسميها "التأنيث الشعبي" الذي يقوم على ثلاثة معطيات أساسية وهي رفض الزواج ثانية، الاستقلالية عن الأسرة الأصلية، نشوء ظاهرة العزوبية لدى النساء. إن هذا التطور لا يعني دائماً وجود خطاب أكثر "تفتحاً" يقترب أكثر من الطابع "الغربي" بل على العكس من ذلك، فهذا التأنيث الشعبي يقوم على "مبدأ الأسرة والسلطة التي أنتجتها القيم التقليدية وقيم الشرف التي تم استعمالها بكثافة بهدف الاحتجاج على سلطة الذكر باعتبار أنه لم يتمكن من لعب دوره الاجتماعي والاقتصادي في حماية المسار الحياتي للنساء". تمكن هذا التأنيث الشعبي الذي يستعمل خطاب التقاليد من خلخلة السلطة الأسرية وهذا بطريقة هادئة ولكنها مستمرة زمنياً. هنا وكما في مناطق أخرى، يتميز نضال المرأة من أجل تحررها بالتجدد الدائم، باستعمال كل الحيل الممكنة بعيداً عن النظرة المبسطة التي يتم استعمالها في الغرب.

لا نملك من بد سوى أن نشكر ستيفاني لاط عبد الله التي أتاحت لنا فرصة الدخول إلى هذا الواقع المعقّد وتمكنت من تكريم النضالات الباسلة للاجئات الفلسطينيات.

آلان غريش

المقدمة

عند نهاية الحرب العالمية الأولى بدأت الإمبراطورية العثمانية في التفتت بعد هزيمتها في الحرب وبدأت فرنسا وبريطانيا في اقتسام مناطق النفوذ بالشرق الأوسط، فاحتل البريطانيون أرض فلسطين بالقوة ثم أقاموا ميثاق الانتداب (1922-1947) والتي تمت الموافقة عليه من طرف عصبة الأمم. في نهاية القرن التاسع عشر ظهرت الصهيونية كمشروع سياسي مدعوم بظاهرة معاداة السامية في أوروبا، من هنا بدأت قوافل المهاجرين اليهود تفد إلى فلسطين، وعقبها تم الاعتراف في وثيقة وعد بلفور عام 1917 بفكرة إقامة دولة وطنية لليهود في فلسطين. بدأت المناوشات تتكرر بين المجموعتين البشريتين إضافة إلى الموقف العربي الرافض لسياسة قوى الانتداب، خاصة بعد زرع الصهيونية ثم تكوين دولة يهودية إلى جانب دولة عربية، الشيء الذي أفضى إلى الثورة الفلسطينية 1936-1939. تواصلت هجرة اليهود إلى فلسطين من أجل إقامة دولة لهم وتسارعت وتيرتها من قبل الناجين من هولوكوست الحرب العالمية الثانية. لم يكن عدد اليهود بفلسطين يتعدى 6٪ قبل الحرب العالمية الأولى وارتفعت نسبة الجالية اليهودية (ييشوف) عام 1922 إلى 12٪ بامتلاكها 3٪ من مجموع الأراضي. الملاحظ أنه بالرغم من ارتفاع أعداد الجالية اليهودية خلال سنوات الانتداب بقيت نسبة امتلاكهم للأراضي ضعيفة جداً، فقد كانت تشكل 31٪ من السكان عام 1944 لكنها لا تسيطر سوى على 6٪ من الأراضي الفلسطينية.

كشفت نهاية الحرب العالمية الثانية عن فظاعة الإبادة الجماعية التي أثارت حفيظة الرأي العام العالمي والأميركي، وبسبب العدد الهائل من اليهود الذين تم تحويلهم جغرافيا بفعل الحرب قررت الولايات المتحدة الأميركية الوقوف مع إلغاء كل القوانين التي تحد من الهجرة نحو فلسطين. فالسياسة البريطانية التي تميزت بالغموض تجاه الطرفين وبالوعود لكليهما تعرضت للانتقادات الشديدة من طرف القادة والجماعات العسكرية الصهيونية، وكذلك من طرف ممثلي عرب فلسطين على حد سواء. أنهت بريطانيا عملها بتسليم قضية مستقبل البلاد

للأمم المتحدة التي وافقت على استقلال فلسطين وأوصت بإنهاء الانتداب واقترحت بتاريخ 29 نوفمبر/تشرين الثاني 1947 مشروع تقسيم فلسطين إلى دولتين واحدة يهودية على 54٪ من الأراضي وأخرى عربية على 46٪ من المساحة. تحسبت لبناء وحدة اقتصادية ووضع دولي لمدينة القدس. كان ذلك انتصارا باهراً للقادة الصهاينة لأن الجالية اليهودية لم تكن تشكل سوى عدداً أكبر بقليل من نصف السكان الذين سيشكّلون الدولة اليهودية وهذا ما دفع بعرب فلسطين إلى رفضه بعنف.

ابتداء من نهاية عام 1947 تحولت الحوادث وأعمال العنف إلى حرب والتي بدأت على إثرها الموجات الأولى من العرب في مغادرة البلاد وعلى رأسها برجوازية المدن التي هربت نحو أماكن آمنة ولو مؤقتاً، ثم تلاها التجار الصغار والفلاحون بأعداد كبيرة بداية سنة 1948 بعد أن تحوّل وجه المواجهة من أجل الأرض لصالح القوى الصهيونية المتفوقة عسكريا على الفلاحين وبعض الآلاف من العرب الذين التحقوا بالنزاع مع قلة تنظيمهم وعتادهم. انتهى الانتداب البريطاني يوم 14 مايو/أيار وفي اليوم التالي تم الإعلان عن نشأة دولة إسرائيل. نصف السكان العرب الذين فروا بسبب صراع 1948 كانوا أصلاً في حالة نفي حين التحقت الدول العربية المجاورة بالحرب وزحفت قواتها داخل الأراضي الفلسطينية في نفس اليوم. كانت نتيجة الحرب توسّع دولة إسرائيل في مساحات تنتمي للمنطقة العربية في مشروع التقسيم لعام 1947 مولّدة بذلك الموجة الثالثة، ثم جنوباً الموجة الرابعة من "اللاجئين العرب"[1] كما تمت تسميتهم آنذاك. مباشرة بعد جوان/حزيران 1948 قررت الحكومة الإسرائيلية منعهم من العودة[2] ثم قامت بمحو آثارهم تدريجياً بتأميم أراضيهم وتعويضهم بمهاجرين يهود وتدمير قراهم[3]. تواصلت عمليات الرحيل والنفي والتهجير حتى بعد مرور وقت طويل على التوقيع على اتفاقيات الهدنة مع الدول العربية (مصر، لبنان، الأردن، سوريا) عام 1949، وخاصة على طول المناطق الحدودية حتى أواسط

(1) Morris, 1987.

(2) نفس المرجع، ص 32.

(3) حسب بيني موريس يصل عدد القرى التي تم تدميرها نهائياً أو جزئياً إلى 350 عام 1949.

الخمسينات[1] وكذا ما يخص بدو صحراء النقب حتى نهاية الخمسينيات[2].

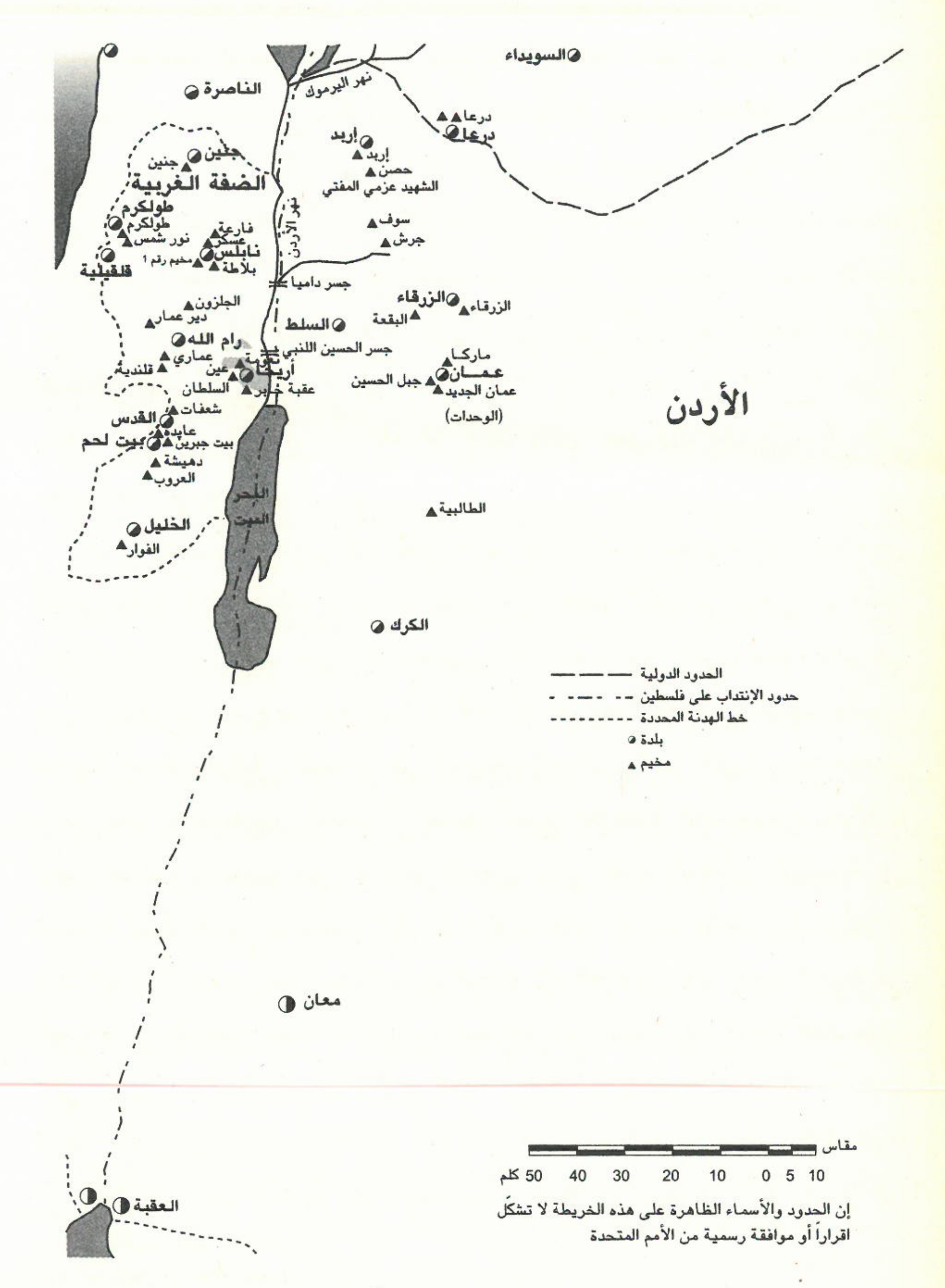
إن ضخامة الرحيل الفلسطيني عامي 1948 و1967 شكّل موضوعاً لتقييمات متضاربة ولصراع حاد حول الأرقام لن ندخله بقولنا أن هناك 900000 شخصاً تم تهجيرهم عام 1948 (من بينهم 17000 من يهود فلسطين) نحو المخيمات وغيرها، بعضهم بالقرب نحو قطاع غزة الذي كان تحت الإدارة المصرية بعد التوقيع على الهدنة، وبعضهم إلى الضفة الغربية التي تم ضمها من طرف الأردن بعد فترة وجيزة، أما البعض الآخر فإلى ما وراء نهر الأردن على الضفة الشرقية للمملكة الهاشمية الأردنية أو إلى سوريا ولبنان أو حتى أبعد من الدول المجاورة باتجاه العراق أو الخليج، أو أبعد من ذلك بكثير حتى وإن كان ذلك لا يعني سوى أعداد ضئيلة.

تم طردهم من الزمن التاريخي حين لم تر النور سوى دولة واحدة من الثنائي الذي كان من المفروض أن يتولد عن مخطط التقسيم، وحين تم إنكار وجودهم - "من يكون هؤلاء الفلسطينيون؟ لا وجود لهم" تقول غولدا مائير في سنوات الستينات ـ وهذا قبل أن يتم الاعتراف تدريجياً بفظاعة ترحيلهم وأسبابه خاصة مع الكوة التي انفتحت في التاريخ الإسرائيلي منذ الثمانينيات بفضل "المؤرخين الإسرائيليين الجدد"[3] بحيث أصبح اللاجئون الفلسطينيون يشكّلون محور القضية السياسية التي تطرحها فلسطين وهي قضية المطالب الإقليمية. إن مشكلة المآل الذي سيقودهم إليه أي اتفاق سلام، هي واحدة من المشكلات ذات الحل المعقد جداً، بحيث يرى البعض أن اللاجئين هم حجر الزاوية في الصراع بين الدولتين وهذا بالرغم من تهميشهم في عملية بناء الدولة الفلسطينية التي تبعت اتفاقيات أوسلو لعامي 1994 و1995. هم صورة الخسارة، خاصة أولئك الذين في المخيمات الذين كانوا في قلب بناء الحركة الوطنية الفلسطينية في الستينيات. لقد أسندت لهم مهمة تقديم المقاتلين وتمثيل الأمة وصولاً إلى

(1) Morris, 1987, p. 243-247.

(2) أرشيف الأونروا.

(3) مثل Benny Morris, Ilan Pappé, Tom Seguev.



مخيمات اللاجئين في الأردن

المصدر: خارطة من الأنروا، 1999

مسار أوسلو باعتبارهم يمثلون نصف المجتمع الفلسطيني (أي 4 ملايين نسمة من مجموع قدر بـ7 ملايين) [(1)].

تاريخ اللاجئين بصفة عامة تماماً كتاريخ الفلسطينيين الذين تم الاعتراف بهم دوليا عام 1974 كشعب في المنفى، كما هو حال حركة التحرير الفلسطينية داخل هيئة الأمم المتحدة، هو تاريخ استعادة الرؤية التاريخية والسياسية انطلاقاً من الفراغ الذي خلفته هجرة الفلسطينيين في عهد الانتداب. إن هذه الشرعية الوطنية والإقليمية المطالب بها منذ زمن أدت إلى حدوث غزو من طرف الحركة الوطنية الفلسطينية والسياسي للحقل الاجتماعي وكذا جلب كل اهتمام وسائل الإعلام ودوائر البحث العلمي، ولقد بقي التاريخ الاجتماعي للاجئين في الظل وأكثر منه تاريخ نساء المخيمات[(2)] اللواتي لم ينتمين للنخب النسائية الأولى المناضلة في صفوف الحركة الوطنية ذات الجذور البرجوازية القادمة من سواحل فلسطين حين الانتداب، تماماً كالرجال، هذه النخب التي أصبحت لوحدها صانعة التاريخ. رغم بقاء تاريخ النساء اللاجئات وخاصة نساء المخيمات صامتاً إلا أنهن كن موضوعاً لصور وتشكّلات استدعتها ضرورات النضال السياسي باعتبار أن غالبية الخطابات الوطنية تشير إلى دورهن داخل الأسرة كحارسات للذاكرة الفلسطينية التي يتم نقلها لأطفالهن، كأعمدة لأسرة تعد الضمان للحفاظ على الهوية الفلسطينية بنساء تناضلن بتعدد أبنائهن بالثقل الديموغرافي وبالسلاح كذلك ضد عمليات نزع الأراضي، نساء تتمتعن بالشجاعة والمكابدة للمحافظة على العلاقات ولضمان استمرار الحياة اليومية في ظروف المنفى الصعبة. كل هذه الصور تؤكد فكرة ثبات المؤسسة الأسرية وممارساتها الزوجية والأدوار التقليدية للمرأة في مثل هذه الأماكن.

لكنه وفي الحالة الفلسطينية، وانطلاقاً من الدراسات القليلة ذات البعد التاريخي التي تتعرض لموضوع اللاجئات، ومنها البحث الذي يتعرض للعمل

---

(1) Zureik, 1997.

(2) الأعمال الأنثروبولوجية لـ Rosemary Sayigh كانت الأولى من نوعها في هذا المجال.

والممارسات الدينية في قطاع غزة منذ العشرينيات[1] أو ذلك الذي قامت به جوديث تاكر للمقارنة بين ممارسات كل من العائلات الكبرى والعائلات الصغرى بمدينة نابلس خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر[2]، هذه الدراسات على العكس، بينت أن نساء هذه الأوساط الاجتماعية، والمتمثلة في المزارعات اللاجئات بالنسبة للدراسة الأولى وفي نساء العائلات الصغيرة الحضرية بالنسبة للدراسة الثانية، قد اشتغلن دائماً وساهمن في الاقتصاد الأسري وشاركن بفعالية في تعميق الكثير من الروابط الأسرية التي تذهب إلى أبعد من المحيط الأسري. إن دراسة نابلس على الخصوص تكشف عن ممارسات اجتماعية وزوجية تختلف من العائلات الكبيرة إلى العائلات الأكثر تواضعاً، بحيث تتصف العائلات الكبيرة باستقرار الزواج المرتبط بمصالح اقتصادية وبتثمين أكبر لشرف النساء المرهون بالمحافظة على عذريتهن وبالتالي تبرير حبسهن في البيوت، مع استثناء النساء اللواتي كن منفصلات عن العالم الخارجي بممارستهن لنشاطات عن طريق الوسطاء، أما العائلات المتواضعة فتتصف بتكرار الزواج وتعدد التنقلات وممارسة النشاطات خارج البيوت.

استطاعت نساء المخيمات، اللواتي يتميزن بتعدد نشاطاتهن وقصص الزواج قبل المنفى واللواتي تعرضن للتنقل الاضطراري، أن تصبحن ركائز لإعادة إنتاج الأسرة واستقرارها ووحدتها. كأن القدر أوكل إليهن مهمة تجسيد صورة استمرارية الهوية والتقاليد الأسرية. في حالة ما إذا كانت هذه هي الحالة، هل يرتبط هذا الكلام الشفوي بالرفض خارج التاريخ؟ لماذا، والأهم من ذلك كيف استطاع تاريخ المنفى بالأردن أن يعيد توزيع القيم والأدوار داخل العائلات؟ كيف ساهمت الفعاليات المؤسساتية (المنظمات الإنسانية والنظام الأردني) السياسية منها والأسرية في هذا التوزيع؟ هل نقلت النساء صورة دورهن في ثبات الأسرة والتقاليد؟ كيف استعملن هذه الصورة؟ هل تدلنا الاختيارات وأدوار النسوة عن مصير الأسرة وبالتالي عن التاريخ الاجتماعي للاجئي المخيمات الأردنية؟

(1) Hammami, 1994.
(2) Tucker, 1988.

نتمنى بهذا أن نرد على التقسيم الذي غالباً ما يقيمه تاريخ النساء، التقسيم الذي تعرض للنقد من قبل جاك رانسيير، بين تاريخ الجماعات الميسورة والتي تقرر التغيير وبين تاريخ باقي الشعب[1] الذي يُعتقد أنه أكثر ثباتاً في المكان وأكثر ترددا أمام التطور. تقسيم أهم بين تاريخ الرجال والمؤسسات والسياسي قبالة تاريخ النساء والحياة اليومية والبيوت دون أن تكون له أية علاقة بما يطلق عليه "المجال العام". انطلاقاً من "الجانب الصغير للتاريخ"[2] ذلك الذي تتم كتابته داخل الأسر، وهو ليس فقط تاريخاً لما يطلق عليه تسمية المجال "الخاص"، لأن الأسرة تنتمي إلى مجتمع النسب، والذي يمثل مساحة حركية يتفاعل فيها الأسري والاجتماعي والسياسي. إنها تتيح إقامة علاقة بين التجربة الفردية وتجربة المجموعة الاجتماعية وكذا تجربة الجماعة التي تمثل التاريخ الوطني[3] لا تجد النساء نفسهن مقصاة من المجال العام تبعا للتقسيم الذي تم اعتماده في فرنسا بعد الثورة وذلك بتأسيس مجالين منفصلين، أحدهما عام ويخص الرجال والثاني خاص وهو حكر على النساء، مع ارتباط هذه المسألة بالرفض المستديم للنساء خارج المواطَنة، إضافة إلى أن نمط التنظيم الاجتماعي والسياسي في الأردن يمنح فرصة أكثر لأشكال التضامن الأساسية والمجموعات الأسرية في حين أن التقسيم طبقاً لمبدأ العام/ الخاص لا يسمح هنا بفهم المسارات الأنثوية وكذا مسألة إعادة إنتاج السلطة الأبوية، والمتمثلة في سلطة الرجال على النساء وسلطة الكبار على الصغار، غير المرتبطة باستبعاد مجال معيّن من النشاطات.

من "فنون الحكم"[4] إلى القصص الفردية، تتعلق المسألة هنا بدراسة ما إذا وكيف دعم كل من تاريخ المنفى بالأردن والسياسي واختيارات زعماء القضية إعادة إنتاج السلطة الأبوية بالمخيمات أو منازعتها وكذا المحافظة على صورتها.

(1) Roncière, 1993, p.52-53.
(2) Bourdieu, 1993 (b), p.66.
(3) تدعمت أدواتنا المنهجية بالآفاق التي فتحها تخصصا التاريخ الجزئي وكذا دراسة الإستراتيجيات الاجتماعية للمجموعات.
(4) Dauphin, Farge, Fraisse et al, 1986.

بالكشف عن ممارسات وصور، تم إنتاجها من طرف مختلف فعاليات كل من المجتمع الفلسطيني في المنفى والمجتمع الأردني، التي تقدم لنا معرفة حول العلاقات بين مختلف الجماعات الاجتماعية في الوقت الذي تمثل فيه الأسرة داخل المملكة الهاشمية رهانا سلطوياً مما يجعل هذه الدراسة تساهم أيضاً بفعالية في دعم التغير الاجتماعي والسياسي في المملكة. يقول جاك رانسيير بأن "التفكير فيما يتغير هو أيضاً التفكير في العلاقة بين الهجرة الصغيرة اللامتناهية والأشكال العامة حيث تتجلى قطيعة علاقات الهيمنة"[1].

بهدف فهم تأثير كل من التاريخ والسياسي على التغيّر الاجتماعي داخل الأسر المنفية وعلى تشكل الأدوار الجنسية، لجأنا إلى تنويع مستويات التحليل[2] الأسرة، من جهة هي بنية اجتماعية تحملت طرق الاستقبال والإدماج من طرف الدولة الأردنية التي استقبلت نصف عدد اللاجئين وهذا ما أثر على أدوار مختلف الأعضاء وكذا السياسات الإنسانية، خصوصا بداية من الخمسينيات، وعمل الأونروا التي تحولت مع الزمن إلى إدارة فعلية للاجئين، بها 22000 عامل كلهم من اللاجئين ما عدا مسيريها. تتمحور أشغالهم حول ثلاث "وزارات" (التربية، الصحة، الخدمات الاجتماعية) باعتبار أن البنى الوطنية الفلسطينية لم تبن المقابل لهذا النوع من الخدمات، وغدت هذه المنظمة جزئياً الممثل للاجئين الفلسطينيين لأنها الوحيدة التي تعرفهم من منطلق عالمي[3]. إن هذه السياسات المؤسساتية التي شرحناها في المذكرة[4] لم نتعرض لها سوى بطريقة مختصرة في التقديم ومن جهة أخرى فإن العائلات قد وجدت نفسها في مواجهة أحداث تاريخية عميقة سواء في التاريخ الوطني الفلسطيني أو التاريخ الأردني بحيث تمت إعادة تعريف وظيفتها تبعا للدور الاجتماعي والسياسي الذي يلعبه سكان المخيمات نساء ورجالاً (هجرتا 1948 و1967، التعبئة الوطنية الفلسطينية بالأردن بين 1968-

(1) Roncière, 1993, p. 53.
(2) منهجية اقترحها Jacques Revel وBernard Lepetit. أنظر على الخصوص Revel 1996.
(3) اللاجئون الفلسطينيون لم يحسبوا في تفويض المفوضية السامية للاجئين.
(4) أنظر Latte Abdallah, 2004 (a).

1971، الانفتاح الديمقراطي للبلاد بداية من 1989). بالمقابل قامت تلك العائلات باختيار مسارات هجرية وسياسية واقتصادية لإعادة بناء ذواتها في المنفى. تعتبر الأسرة هنا وحدة عابرة للأجيال، يبدأ تاريخها في نصف قرن من المنفى. اتبعنا في هذا البحث بعداً شخصياً يتمثل في بيوغرافيا أربعة أجيال من النساء ثم مسارات سبع نساء تنتمين إلى بيوغرافيا عائلة واحدة[1] هي عائلة سليمان.

لقد ركزنا في دراستنا بطريقة خاصة على اثنين من المخيمات العشر الرسمية بالأردن وهذا لأداة المقارنة التي يتيحها الاختلاف الجذري لمشاوير سكانها واندماجهم بالأردن، وهما مخيم جبل حسين الذي تكوّن بعد رحيل 1948 بوسط العاصمة الأردنية ومخيم غزة بجرش والمسمى مخيم 1967، وهو أقل مخيمات المملكة استقراراً ومعظم سكانه من بدو منطقة النجف الذين لجأوا عام 1948 إلى قطاع غزة ثم إلى الأردن.

إضافة إلى هذه المستويات الثلاث المختلفة الترتيب التاريخي والمسار الزمني، تنوعت المصادر. فمن أرشيف المنظمات الإنسانية والدولة الأردنية إلى وسائل الإعلام ثم المصادر الشفوية بسبب الغياب شبه الكلي للنساء والعائلات اللاجئة كفاعلين اجتماعيين في الوثائق المكتوبة. لقد أجرينا الكثير من المقابلات داخل المخيمات وخارجها، مع موظفي الأونروا والمنظمات غير الحكومية العاملة بالمخيمات، مع أعضاء لجان التسيير، مع بعض المناضلات ثم مع نساء المخيمْين. تشكلت لدينا بذلك مجموعتان من الحوارات: مجموعة حوارات عائلية مع كتلة من النساء تنتمين لنفس العائلة وبعض الرجال كذلك (54 عائلة، 27 لكل مخيم) ومجموعة حوارات فردية مع 78 امرأة (35 من مخيم غزة بجرش

(1) منهجياً، بينت الدراسات السابقة أهمية هذه المنظورات المتقاطعة التي تجنبنا "شخصنة الجماعة" التي انتقدها Pierre Bourdieu. والتي استعملت مرة واحدة في دراسة الاختيارات العائلية. لقد أكد Maurizio Gribaudi أن الاختيارات الجماعية ليست منسجمة بل هي نتاج الاختيارات الفردية، كما ركز كل من Jorge Balan وElisabeth Jelin على الخلفية الأسرية الحاضرة في كل اختيار فردي والتي تحتاج إلى التعرف على التفاعلات والأماكن التي يحدث فيها التصادم بين التاريخ الفردي ومسار الحياة العائلية. أنظر Balan، Jelin، 1980 وكذا Gribaudi، 1987.

و44 من جبل حسين)[1] كانت العملية مرهونة باختيارات المعنيين، وجاء الناتج في بعض الأحيان مسارات حياتية وفي أحيان أخرى مقابلات أكثر توجيها نحو مواضيع مختلفة بحسب الأجيال تتمحور حول القضية المركزية في البناء الأسري وهي قضية الزواج. لقد تتبعنا في هذا العمل وتقاسمنا لأكثر من أربع سنوات مسارات نساء عائلة سليمان.

(1) تم اختيارها تبعاً للخصائص الاجتماعية للجماعات محل الدراسة. استمرت المقابلات من ساعة إلى خمس ساعات، بعضها تم على جلسات متعددة، ولقد تم تغيير كل أسماء الذين قابلناهم.

تمهيد

مرحلة البناء المؤسساتي: رهانات عائلية 1948-1999[1]

مع نهاية عام 1948 ظهر إلى الوجود تنظيمان منفصلان، تكفّل أحدهما بآليات دعم "اللاجئين العرب" واضطلع الثاني بمهمة الوساطة السياسية، مشكّلين بذلك الفصل الواضح بين شقي مشكلة اللاجئين، أي الإغاثة من جهة والمسألة السياسية وخاصة تلك المتعلقة بحق العودة من جهة أخرى. في نوفمبر (تشرين الثاني) شكلت الجمعية العامة للأمم المتحدة "لجنة الغوث الدولية للاجئين الفلسطينيين" (UNRPR) التي تقدم وتنسق توزيع الإعانات (المواد الغذائية، السكن في المخيمات، الخدمات الطبية) التي أسندت مهامها إلى ثلاثة تنظيمات وهي: اللجنة الدولية للصليب الأحمر (CICR)، رابطة الجمعيات الوطنية للصليب الأحمر، وجمعية الأصدقاء المسيحية الأميركية (الكويكرز). بعدها في 11 ديسمبر/كانون الأول 1948 صادقت على اللائحة 194(3) التي تحث على تأسيس "لجنة التوفيق من أجل فلسطين" المكلفة بالمفاوضات السياسية، هذه اللائحة التي غدت المرجع الأساسي بالنسبة لحق اللاجئين الفلسطينيين حين قررت "وجوب السماح بالعودة، في قرب وقت ممكن، للاجئين الراغبين في العودة إلى ديارهم والعيش بسلام مع جيرانهم، ووجوب دفع تعويضات عن الممتلكات للذين يقررون عدم العودة إلى ديارهم وعن كل مفقود أو مصاب بضرر..."[2].

إن رفض دولة إسرائيل السماح بالعودة إلى الوطن خارج الترتيبات المحدودة

(1) أنظر (a) Latte Abdallah, 2004.

(2) هيئة الأمم المتحدة، اللائحة رقم 194 (3).

ضمن مبدأ التجمعات الأسرية[1] أدى إلى حالة من الوضع الراهن في مسألة عودة اللاجئين وهذا في مؤتمر لوزان في شهر سبتمبر/أيلول 1949[2] والذي تم من خلاله رفض كل تمثيل سياسي للفلسطينيين[3]. تدخلت اللجنة الدولية للصليب الأحمر في كل إسرائيل وفلسطين العربية (الضفة الغربية)، أما الرابطة فتدخلت في كل من لبنان وسوريا والعراق والضفة الشرقية، أما لجنة الكويكرز فانحصر عملها في قطاع غزة.

مع نهاية صيف 1949 وفشل مؤتمر لوزان أصبحت مسألة إقامة المخيمات إحدى أولويات الصليب الأحمر في الوقت الذي ترددت فيه لجنة الخدمات (الكويكرز) كثيراً للاهتمام بترتيبات العمل الإنساني فقط[4]. لقد رأى الصليب الأحمر أن نظام المخيمات يجعل توزيع المعونات أكثر فعالية وكذا تجميع السكان ثم مباشرة تطبيق سياسة تمكن من رفع المقومات المادية والمعنوية للاجئين بالتركيز على إعادة تنظيم الحياة اليومية، والنظافة، والدور المخلص و"الانضباطي" للعمل[5] إن الفلسطينيين الذين استأصلتهم الحرب لا يتم حسابهم كعناصر حية داخل المجتمع والاقتصاد النشيط بل كمهمشين، فقراء، دون روابط ودون أي نشاط يذكر[6].

الشغل هو المكان الذي يتم فيه ـ في مرحلة ثانية ـ الانتقال من المساعدة الإنسانية إلى الفعل السياسي بواسطة مشاريع عمليات الإغاثة (Works Relief Projects) التي تتحول إلى برامج عمل (Works Projects) هي بمثابة إعادة دمج للمنفيين خارج فلسطين. طبقاً لأشغال "البعثة الاقتصادية للدراسات" في نهاية

(1) قدر الإسرائيليون عدد المستفيدين المحتملين من تلك الوحدة 35,000، أما الدول العربية وممثلي الفلسطينيين فقد اعتبروا أن العائلة الفلسطينية المتوسطة تتكون من أربعة أفراد وبالتالي فقد قدر عدد المنفيين بـ150,000 شخصاً، أي أن ألفا فقط من النساء والأطفال تمكنوا من الالتحاق بأسرهم.

(2) بهدف تصفية كل الحسابات اقترحت إسرائيل السماح بالعودة لـ 100,000 لاجئ بما في ذلك التجمعات الأسرية، لكن هذا المقترح تم رفضه من قبل الدول العربية ولجنة التوفيق.

(3) Laurens, 1998, p. 713.

(4) بخصوص عمل الكويكرز أنظر Latte Abdallah, 2004 (a).

(5) Foucault, 1994, p. 204.

(6) بخصوص الصور التي نقلتها الهيئات الإنسانية عن اللاجئين، أنظر Latte Abdallah، 2005.

1949، تحول اللاجئون إلى كتلة بشرية عاطلة يؤدي نهوضها إلى تطوير التنمية في الدول المضيفة لهم. تنتمي هذه المشاريع إلى حقل الأشغال العمومية التي تضم المشروع الضخم لسهل الأردن الذي ـ وطبقاً لمخطط للري ـ سيمكن 150,000 لاجئ من العاملين بحقل الزراعة من تحقيق الاستقلالية الاقتصادية، أو في سيناء بواسطة تحويل مجرى مياه النيل.

إن رفض الدول المضيفة لتطبيق هذه السياسة على انفراد أدى إلى خلق هيئة جديدة هي "وكالة الأمم المتحدة لإغاثة وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين في الشرق الأدنى" (الأونروا -UNRWA) بغرض تنسيق هذه الأعمال وتمكين الانتقال من الإغاثة إلى التشغيل وبالتالي الاستقرار. باشرت الوكالة أشغالها في 1 مايو/أيار 1950 وكانت عهدتها سنة واحدة ثم وصلت إلى ثلاث سنوات ليتم تجديدها دوريا إلى غاية يومنا هذا.

رغم إرادة "البعثة الاقتصادية للدراسات" في تقليص عدد اللاجئين إلى الثلث إلا أن الأونروا ورثت قوائم تحدد عددهم بـ957,000 لاجئ، وكان انشغالها العاجل هو التأكد من صحة وضعيتهم القانونية بواسطة اللجوء إلى إحصاء يقوم على "تعريف عملي" (working definition). رفضت الأمم المتحدة تحمل مسؤولية تقديم تعريف دقيق للاجئين في الوقت الذي أعطت فيه لهيئاتها تعليمات تهدف إلى إقصاء بعض الجماعات.

عدم تقديم تعريف يعني عدم الاعتراف السياسي بوجود اللاجئين كضحايا للنزاع في فلسطين وإبقائهم ضمن المحتاجين للأعمال الخيرية القائمة على الهبات والمرتبطة بإرادة خفض المساعدات وبالتالي تقليص عدد اللاجئين وهذا ما قاد في النهاية إلى تقديم تعريف من النوع "الاجتماعي الاسعافي"[1] الذي لا يقوم على تقديم دليل الإقامة العادية في فلسطين من قبل اللاجئ فقط بل على قدرته على تلبية حاجاته الحيوية. النتيجة هي إقصاء كل من يملكون وسائل العيش. من جهتها قدمت لجنة الغوث الدولية توجيهات بخصوص رفض تسجيل البدو اعتماداً على فكرة خاطئة مفادها أن ليس لهم انتماء جغرافي محدد، وكذلك رفض

(1) Castel، 1995.

الأشخاص الذين لم يفقدوا مساكنهم بل إمكانيتهم في الشغل ومواردهم الاقتصادية بفعل الحرب وعلى رأسها حقولهم والنموذج على هذا هو سكان القرى الحدودية إضافة إلى فقراء المدن والقرى[1].

اعتمدت الهيئات الإنسانية وهذا إلى غاية 1950 على البنى التقليدية لمجتمع المنفيين بدعم السلطة الأبوية حين جعلت من زعماء الأسر الموسعة (الحمولة) المستفيدين الأوائل من المساعدات. ففي غزة وزع الكويكرز المساعدات على شيوخ القبائل البدوية الذين يسجلون عموماً كل أفراد القبيلة لدى "مختار القرية"[2]، وفي بعض الحالات على مستوى "الحمولة" بحيث يقوم هؤلاء الأشراف بإعادة توزيع المساعدات الشيء الذي كان بمثابة وسيلة للحد من الاحتجاجات.

تشكلت المخيمات تبعا للانتماء القروي إضافة إلى اعتماد الصليب الأحمر على طريقة في التسيير تقوم على مجالس "المخاتير" أو على "زعماء الأسر"[3] اعتبرت الأونروا أيضاً، وهذا حتى النصف الثاني من الخمسينيات، أن البنى والقيم التقليدية للمجتمع المدني - وعلى رأسها نظام المخاتير - كفيلة بالحد من الاحتجاجات العنيفة ضد عمليات إعادة الإسكان ومراقبة عمليات التسجيل وتسييسها. أثناء عمليات الإحصاء لسنة 1950 فضلت الأونروا الاعتماد على "دينهم، عاداتهم، زعماء أسرهم..."[4] إضافة إلى المؤسسة الأسرية و"سلطة

(1) لقد حاولت الهيئات مقاومة هذا النوع من الإيحاء وهذا حسب الحالات، لكن المسألة في عمومها بقيت عالقة منذ مدة طويلة.

(2) هيئة المختار هي مؤسسة تم إنشاؤها من قبل العثمانيين بحيث يتم تعيينه من قبل الحكومة لتمثيل الجماعات القبلية أو مجموعات الأسر الموسعة (الحمولة) وذلك تبعاً لحجم القرى والأسر ونوع العلاقات الجماعية والدينية والحزبية الموجودة. وبالإضافة إلى كونه ممثلاً للحكومة فهو مكلف بتسجيل كل المستجدات الديموغرافية، ولقد تدعمت سلطته في عهد الانتداب البريطاني وعوّض تدريجياً مركز الشيوخ، وهم رجال لهم رتبة اجتماعية وأسرية مرموقة وكانوا يحلّون المشاكل مدعومين في ذلك من طرف جمعية كبار الحكماء.

(3) إن كتلة اللاجئين تتكون في معظمها من القرويين (أي بنسبة 70٪) وبعض التجار الصغار بالمدن وكذا البدو. ففي غزة مثلاً يفوق عدد لاجئي بدو النجف ومنطقة بيت الصفاء عددهم في أي منطقة أخرى.

(4) لائحة ماي/مايو- سبتمبر/أيلول 1950، ص6، أرشيف الأونروا.

زعيم الأسرة"[1] الواجب دعمها، كلها من شأنها عرقلة التجنيد الجماعي من طرف لجان اللاجئين المدعمة من قبل وسائل الإعلام. لا يعيّن كمستفيد سوى زعماء الأسر ولا تؤخذ بعين الاعتبار سوى الشكاوى التي يتقدم بها هؤلاء. باء الإحصاء بالفشل الذريع.

تقرر بداية في الأردن بعد ضم الضفة الغربية حيث يتواجد نصف عدد اللاجئين، تقرر بطريقة تعسفية إيقاف عددهم عن طريق فرض حد أقصى (ration ceiling) من المساعدات، إضافة إلى توقيف عملية تسجيل اللاجئين الجدد سنة 1952، وكذا إضافة شرط آخر لتعريف اللاجئ يفرض وجوب إيجاد ملجأ قبل هذا التاريخ في إحدى المناطق التي تمارس فيها الأونروا نشاطها (الأردن، لبنان، سوريا، قطاع غزة) [2].

في نيسان/ابريل 1950 تم قبول فكرة ضم الضفة الغربية من قبل البرلمان الأردني المنتخب من طرف الناخبين الذكور لضفتي نهر الأردن بما في ذلك اللاجئين، أما قانون الجنسية لعام 1954 فقد قرر رسمياً حصول كل الفلسطينيين المتواجدين على أراضي المملكة الأردنية على الجنسية لكن ذلك لا ينطبق آلياً على أولئك الذين لجأوا إلى الأردن بعد 1954. تبعاً لذلك فإن الفلسطينيين الذين يعيشون في قطاع غزة والذين قدموا بعد 1967 ـ مثل أولئك الذين قابلناهم في مخيم جرش ـ لا يتمتعون بحق المواطنة[3]. أثبتت سياسة الأردن وجود إرادتين متعارضتين: إرادة الإدماج من جهة وإرادة المحافظة على حالة استثنائية للاجئين تصل إلى حد المطالبة بضمان التكفل بهم من طرف الأونروا والاستثمار المالي الهائل في التنمية الاقتصادية والتحتية والمؤسساتية للبلاد. تم تحديد تقاسم مسؤوليات الإغاثة والاهتمام بالمخيمات بواسطة اتفاق بين الحكومة والأونروا سنة 1951[4] بحيث تتكفل الدولة بإيجاد الأراضي، سواء كانت عمومية أو خاصة

(1) لائحة 01/ 05/ 1950 ـ 30/ 06/ 1950، ص6، أرشيف الأونروا.

(2) أرشيف الأونروا.

(3) يتواجد اليوم 96,000 لاجئ بمخيمي جرش وماركا/الأونروا. في سنة 1988 بعد قطع الاتصال بين الأردن والضفة الغربية تم حرمان المقيمين بالضفة الغربية من جنسيتهم الأردنية دون أن تترك لهم فرصة الاحتفاظ بجوازات سفرهم في انتظار قيام الدولة الفلسطينية.

(4) أرشيف الأونروا.

والتي تمت فوقها إقامة المخيمات، وتقديم التعويضات لأصحاب الأراضي، وجلب الماء والخدمات العامة وضمان الأمن. هكذا تحصل الدولة على إيرادات مالية من خلال مساهمات من الديوان. تتكفل الحكومة ووزارة التنمية والاعمار التي تم إنشاؤها في نهاية عام 1949 (سابقاً وزارة شؤون اللاجئين) بتمثيل مصالح اللاجئين وبحماية حقوقهم خاصة في مواجهة الديوان. خشية وجود أي تنظيم سياسي من طرف اللاجئين، كانت السلطات تلجأ دوماً إلى تهدئة الخلافات وكانت مترددة في تقديم الترخيصات لتنظيم المحاضرات وخلق اللجان[1] التي ترغب في توحيد المطالب وتهدف إلى تمثيل شامل لكل اللاجئين مهما كانت وضعيتهم أو إقامتهم أو عدمها في المخيمات. بعد المحاولة الانقلابية التي جرت عام 1957 جاء قرار منع كل النشاطات بما فيها السياسية والأحزاب السياسية في البلاد[2] ولجأت الحكومة إلى تجميع مخاتير المخيمات ليقوموا بتحذير كل السكان[3] ولتأكد من عدم وجود أي مناضلين في وسطهم.

منذ معاهدات الهدنة مع إسرائيل لم تتوقف الحوادث أبداً ولقد لجأ الأردن ابتداء من 1950 إلى إبعاد معظم اللاجئين عن المناطق الحدودية، وإلى تشجيع التوجه نحو الجهة الشرقية وذلك عن طريق انتهاج سياسة لتنمية الاقتصاد والإدارة بالضفة الشرقية وعمان العاصمة، وكانت الحكومة تتوخى من ذلك تجميع كل اللاجئين والحد من تحركاتهم. باستقرارهم تدريجياً بالقرب من ساحات النشاط الاقتصادي تزايدت طلباتهم على السكن: فمن 20٪ عام 1950 فإن الوحدات السكنية تأوي 40٪ من اللاجئين عام 1959[4]. ابتداء من سنة 1965، وجد الأردن نفسه في مواجهة تحمل تبعات العمليات العسكرية السرية التي باشرت بها حركة فتح في إسرائيل والتي أدت إلى ردود فعل مست التراب الأردني وبذلك اشتدت

(1) Plascov, 1981, p. 53.

(2) قامت حركة الوحدة العربية الآتية من مصر والمدعومة من قبل معارضة داخلية للملكية بموجة من المسيرات وأعمال الشغب عامي 1956 و1957. قادت محاولة انقلاب 1957 إلى استقالة الحكومة وحل الأحزاب السياسية وإعلان القانون العرفي.

(3) Plascov, 1981, p. 60.

(4) لائحة 01/ 07/ 1958-30/ 06/ 1959، ص 4، أرشيف الأونروا.

التوترات سريعاً بين الدول العربية الحدودية التي تمكنت رغم وجود الكثير من الخلافات بينها وبين إسرائيل إلا أنها تمكنت من تشكيل جبهة موحدة. كانت الحرب التي شنتها إسرائيل يوم 5 جوان/ حزيران 1967 (المسماة حرب الستة أيام) خاطفة بحيث انتهت يوم 11 وشكلت فشلاً ذريعاً للدول العربية وانتهت باحتلال أراضي جديدة وهي منطقة الجولان السورية، الضفة الغربية والقدس الشرقية، قطاع غزة وسيناء إضافة إلى هجرة السكان صوب الأردن على الخصوص. منذ سنة 1967 إذن تشكلت ثلاثة مجموعات كبرى من اللاجئين الفلسطينيين: "لاجئو" عام 1948، و"اللاجئون- المهجّرون" والمعترف بهم من طرف الأونروا والذين يعيشون هجرتهم الثانية، و"الأشخاص- المنقولون" وغير المسجلين لدى الديوان وهم أولئك الذين غادروا منازلهم للمرة الأولى بعد صراع واحتلال عام 1967. كان عدد اللاجئين المسجلين بالأردن هو 724,000 قبل الحرب، فيما بقي 245,000 منهم في الضفة الغربية المحتلة. بالفعل وجد الأردن نفسه مقيداً في الضفة الشرقية وبه يقطن 494,000 لاجئ يضاف إليهم 246,000 من المهجرين[1]، وبذلك يرتفع عدد اللاجئين بشرق نهر الأردن إلى 740,000. طالب مجلس الأمن لهيئة الأمم المتحدة بعودة سكان الأراضي المحتلة بعد حرب 1967[2] وشكلياً تم قبول هذا المطلب من قبل إسرائيل بشرط أن تتم العودة آنياً. وجدت هذه العودة الكثير من العراقيل على أرض الواقع وخضعت لإجراءات معقدة مما لم يسمح في النهاية سوى بعودة 14,058 شخصاً إضافة إلى 3000 في إطار برنامج لجمع العائلات.

شكلت مسألة استقبال "المهجرين" بعد 1967 مسؤولية عظمى للحكومة وتكفّلت اللجنة الوزارية العليا لشؤون الأرض المحتلة التي ترأسها الملك الحسين شخصياً بمراقبة عمليات المساعدة والاهتمام بشؤون الضفة الغربية المحتلة وكذا بمواطني المملكة في الضفة الأخرى. راحت مخيمات 1948 ومنها مثلاً مخيم جبل حسين في التوسع بشكل فادح وفوضوي للتكيف مع ضرورات استقبال

(1) أدى نزاع 1967 إلى إعادة تهجير 275,000 شخصاً للمرة الثانية، و350,000 للمرة الأولى في المناطق المحتلة من قبل إسرائيل.

(2) اللائحة 237، 14/ 06/ 1967.

الأقارب من العائلات[1] ففي البداية شكّل سهل نهر الأردن المنطقة الأساسية التي تركزت بها عملية إقامة المخيمات للمهجرين، الأمر الذي حد بعض الشيء من توجههم نحو العاصمة حيث كانت الخيام مزروعة في كل جوانبها. رغم ذلك، تدريجيا وابتداء من 1968 تم غلق كل مخيمات السهل بعدما أدت مرحلة ما بعد جوان/حزيران 1967 ليس فقط إلى ميلاد حركة المقاومة الفلسطينية بل إلى دعم عدم الاستقرار والعمليات العسكرية في السهل كذلك. منذ ربيع 1968 بقي التوزيع الجغرافي للمخيمات على حالته المستقرة بحيث تم تجميع معظم سكان غزة بالقرب من جرش، مدينة تقع في شمال الأردن، بمخيم خاص وهو مخيم غزة الذي يشكل موضوع دراستنا هذه. فبالإضافة إلى وضعهم كغرباء يأتي مجهول آخر في المعادلة وهو ولاؤهم السياسي بالنظر إلى الإدارة المصرية لقطاع غزة والتأثير المفترض للأفكار القومية الناصرية المعادية للأنظمة الملكية.

انطلاقاً من منتصف سنوات الخمسينيات اتبعت الأونروا سياسة إنسانية تتمحور حول المسار الفردي وحماية الحياة الأسرية وكذا رفع مستوى الحياة اليومية وكلها بهدف تقليص رفض اللاجئين لمساكن هي أحسن شأناً في المخيمات[2] بدأت هذه السياسة تتأكد بعد فشل عمليات إعادة الإسكان الجماعي بسهل نهر الأردن وسيناء (1955) ومن سنة 1955 حتى 1960، كان الهاجس الأول للنظام التربوي هو إشغال الجيل الجديد المولود في المنفى، الكثير العدد، المحروم من المستقبل، الذي قد يتحول إلى مصدر خطر حقيقي، ثم الاهتمام بإدماجه السريع في الاقتصاد الجهوي وذلك بتصدير يد عاملة ضعيفة التأهيل. بالرغم من التقديرات التي قامت بها الأونروا فيما يخص الحاجة إلى عمال ذوي مؤهلات فإنها لم تشجع سوى التكوين القصير المدى والقليل الكلفة والذي يجمع الحرفيين والعمال بالإضافة إلى لجوئها إلى تمديد مرحلة الدراسة الابتدائية (من 6-12 سنة) بإضافة سنتين تحضيريتين[3] في سنة 1960 أصبح التكوين والتعليم العام لضمان مستوى مقبول أولوية الأولويات محاولة لتلبية طلبات دول

(1) أرشيف الأونروا.
(2) اللائحة 01/ 07/ 1954-30/ 06/ 1955، ص 3/ أرشيف الأونروا.
(3) اللائحة 01/ 07/ 1955-30/ 06/ 1956، ص 7/ أرشيف الأونروا.

مثل ليبيا والعراق وخاصة دول الخليج والشركات الأميركية مثل (أرامكو) التي كنت تمنح اللاجئين الأولوية في برامجها للتشغيل وبذلك أصبح النظام التربوي القطاع الأول في المصاريف سنة 1970[1]. استثمرت الأونروا (1960-1980) في البنية التحتية الترفيهية والنظام التربوي (و الصحي) الجواري الأشياء التي لم تمتلكها حتى الدول المستقبلة للاجئين. في سنة 1960 تم إحداث أول مدرسة لتكوين الأساتذة برام الله (الضفة الغربية) وفي 1962 أول مركز مهني لتأهيل البنات (Vocational Training Center) في تخصصات تربوية وطبية واجتماعية. انصب الاهتمام أيضاً حول إضافة سنة تحضيرية ثالثة، حول إعطاء أولوية لتشجيع التعليم المتوسط وهذا بمضاعفة المساعدات المقدّمة للمدارس الخاصة والعامة للدول المستقبلة، وكذلك إعطاء مِنح لتلاميذ المدارس الخاصة، والنتيجة هي مضاعفة مرتين عدد المنح المعطاة للتكوين العالي وكذا عدد المقاعد بمراكز التكوين. بعد احتلال الضفة الغربية عام 1967 لجأت الأونروا إلى فتح مركز ثان للتأهيل على الضفة الشرقية بالعاصمة عمّان، مفتوح للبنات وهدفه إعداد المعلمين والمعلمات ومنه بدأت الفتيات تستفدن من النظام التربوي، بحيث تضاعف عددهن بين 1951-1958 إلى أربع مرات، لكن الملاحظ أنه في سنة 1960 استطاع القليل منهن فقط أن يذهب إلى أبعد من التعليم الإبتدائي[2] ففي عام 1975 كان عدد البنات بالصفين التحضيري والابتدائي وكذا بأقسام إعداد المعلمين مساويا لعدد الذكور[3] ولم تتمكن نساء الجيل الثاني، كما حدث مع الرجال، بل نساء الجيل الثالث من دخول صفوف المستوى المتوسط بأعداد كبيرة والحصول على تأهيل يضمن لهن مهارات متوسطة أو الوصول إلى التأهيل العالي بسبب قلة البنى التربوية وبعدها عن مناطق سكناهن.

انطلاقاً من عام 1954 (1961 بالأردن) حين أدخل الديوان الجيل الثاني من

(1) في عام 1950 شكل برنامج غوث ما يعادل 97,6٪ من المصاريف، وفي عام 1960 كانت حصته 61,6٪ مع الزيادة في تطور البرامج التربوية (23,1٪) والصحية (15,2٪). أنظر Schiff، 1995، ص 5.
(2) أرشيف الأونروا.
(3) Eod. loc.

اللاجئين في برنامجه، طرحت مسألة نجاعة نظام التسجيل بحيث تقرر إحصاء الأشخاص فردياً وبذلك تم تقديم تعريف واضح لمفهوم اللاجئ بإضافة مدة سنتين قبل بداية النزاع بهدف إدخال الأطفال الذين ولدوا بقليل قبل الحرب أو أثناءها. أصبح "اللاجئ الفلسطيني" إذن هو "كل شخص سكن فلسطين سنتين على الأقل قبل نزاع 1948، والذي ضيع نتيجة الأعمال الحربية منزله ووسائل عيشه كذلك"[1] وبداية من سنة 1979 بدأت الأونروا بتسجيل الجيل الثالث من أبناء اللاجئين.

إن هذه الإرادة الهادفة إلى تأسيس نوع من الحالة المدنية لاقت معارضة سياسية شديدة من طرف اللاجئين من جهة والحكومة الأردنية من جهة أخرى، وهذا بسبب فشل محاولات الجامعة العربية ثم المنفيين لمنح وضعية لاجئين لكل الفلسطينيين الذين هجروا أراضيهم في بداية الخمسينيات[2]. رغم كل أنواع الفشل فإن المقاومة اليومية التي يقودها اللاجئون جعلت من المساعدات الإنسانية أداة فعالة لإثبات الحق المرفوض على الأرض المسلوبة، وهذا بالحصول على بطاقة الإعاشة التي تبدت في البداية كوصل مهين لتبادل يقايض الأرض بالمساعدات الغذائية، لكنها أصبحت لاحقا مشحونة بدلالات رمزية وسياسية. لقد اكتسبت تلك البطاقات قيمة تبادلية في الاقتصاد المحلي مثلها مثل المنازل وهذا ما دفع باللاجئين إلى المحافظة على أكبر عدد ممكن منها. العديد من طرق الحصول على هذه المعونات الإنسانية بدأت تشغل بال مسؤولي الديوان مثل عدم التصريح بالوفيات، حيازة البطاقات والحصول على المؤونة في مكان أشخاص غائبين، التسجيل المكرر وقضايا الإيرادات، حيازة عدة بطاقات من قبل الأعيان التقليديين الذين استغلوا وضعهم المبجل كمفاوضين مع المؤسسات الإنسانية. إن البطاقات هي قيمة تبادلية للسلع والخدمات ومن هنا أصبح ممكنا الحديث عن "نظام اجتماعي تقليدي" وعن إعادة توزيع داخل وبين العائلات بواسطة نظام المخاتير[3] منذ أواسط الخمسينيات، طورت الأونروا نظاماً بيروقراطياً يعوض

(1) Eod. loc.

(2) Plascov, 1981, p. 47-50.

(3) أرشيف الأونروا.

موظفوها عمل المخاتير وغيرت من سياسة اختيارها للموظفين المحليين. بالرغم من أنه يطلب من الحكومة أن تحث المحليين على دعم الأونروا إلا أن هذه الأخيرة اعتمدت أساسا على موظفيها وعلى مديري المخيمات الذين هم الآن من غير الأعيان التقليديين[1]. لقد أسندت مهمة التسجيل في كل ناحية أو منطقة تدخل إلى موظف دولي مما تسبب في خلافات أخرى مع الحكومة الأردنية التي دعمت دوما مواقف الممثلين التقليديين للاجئين وللمخاتير الذين طالبوا باستمرار بالتحكيم الأردني[2] إضافة إلى أن الحكومة سعت منذ أواسط الخمسينيات إلى الحد من تأثير مدرسي الأونروا الشباب لصالح الأعيان[3]. تأكدت هذه السياسة بتزايد عدد أفراد الجيل الثاني ونهضة الحركة الوطنية ثم أن الأونروا لم تحقق ما يذكر من خلال مفاوضاتها المتواصلة حتى أواسط الستينيات بهدف الحصول على تعاون الحكومة فيما يخص تقديم وتحسين المعلومات الديموغرافية. ففي الوقت الذي سعى فيه الديوان إلى إقامة نظام مراقبة دقيقة للوفيات والمقابر وجعل التصريحات الفردية في وزارة الصحة إجبارية، سعت المملكة إلى المحافظة على نظامها المرن في تسجيل الولادات والوفيات من قبل المخاتير ومنه اقترحت تعيين مخاتير رسميين[4] داخل كل مخيم من قبل وزارة الداخلية وليس أعياناً فقط يتم اختيارهم من طرف السكان كما جرت العادة.

غير أنه وبهدف الاستعمال الجيد للمساعدات غير المكيّفة مع الحاجات المحلية تم بيع المواد الغذائية، وغالباً ما يتم منح البطاقات مؤقتا لتجار يستعملونها في الحصول على السلع أو الاستفادة من الخدمات الصحية. في هذا المجال تم عام 1964 بالأردن، إحصاء 22,200 بطاقة بيعت أو تم حجزها مؤقتا[5]

(1) Schiff, 1995, p. 145.

(2) أرشيف الأونروا.

(3) Plascov, 1981, p. 143.

(4) الاختيار يكون من طرف رجال القبيلة أو الحي الذين بلغوا سن الثمانية عشرة ويتم ضمانه من قبل حاكم المنطقة (المحافظ)، والمحافظون هم نوع من الموظفين التابعين لوزارة الداخلية والمكلفين بمسؤولية التصريحات وشهادات الحالة المدنية، يحرصون على احترام القانون وضمان الأمن، وهم امتداد للموظف المدني لدى الأشخاص الذين يضطلعون بتمثيلهم (في قضايا الضرائب، التصريحات المختلفة، المعلومات، وغيرها) وهم معاونون للقضاء.

(5) أرشيف الأونروا.

يتم تقديم شهادات توثيق لمشتري البطاقات كما يحصلون على قرارات المحاكم التي تحمي حقوقهم وحقوق البائعين وهذا ما دفع بالديوان إلى محاولة وضع حد لهذا النوع من الاقتصاد، لكن صدى المعارضة امتد إلى كل المنطقة. لقد صرح الوزير الأول عام 1964 بأن هذه القضية لها علاقة بالمعارضة السياسية بحيث يوجد "متآمرون" وراء "المعارضين لكل عملية تستهدف التجار"[1]. بعدما تمت عملية تسييس للقضية - لجأ اللاجئون إلى المناداة بتحكيم منظمة التحرير الفلسطينية الخاضعة لتأثير الجامعة العربية والرئيس جمال عبد الناصر - ولهذا اختارت الحكومة تفادي أي تدخل.

إن حلقة الإحصاء الوطني الأول عام 1961 (الذي تقرر أساساً من طرف مموّلي الديوان، أي الولايات المتحدة الأميركية وبريطانيا) هي رمز لصراع المصالح بين الأونروا واللاجئين والحكومة الأردنية التي ترغب في رفع قيمة المساعدات الممنوحة مع تفادي إمكانية حصول اللاجئين على رؤية خاصة بهم بواسطة إحصائهم على حدة. تقوم الفكرة على الاستفادة من مراقبة عمليات التسجيل وخاصة توزيع "بطاقات تعريف الأونروا"، بحيث كانت كل التوجيهات الحكومية تسعى - عكس ذلك ـ إلى طمس كل ما من شأنه أن يمنح "هوية لاجئ" لأي من مواطنيها[2] إلغاء الأسئلة عن مكان الازدياد، عن مكان الإقامة قبل 1948، عن الإيرادات المالية إضافة إلى دمج الوحدات الجغرافية للمخيمات في مناطق إدارية أكثر اتساعاً. هذا ما تم العمل به وتدوينه دون الإفصاح عنه إلى غاية 2002 حيث تم الإعلان عن نسبة 43٪ والتي تمثل عدد الأردنيين ذوي الأصل الفلسطيني. لم تكن حيازة بطاقات الهوية إلزامية ثم أن الإحصاء الوطني لعام 1961 لم يكن يقصد الأفراد بل يتوجه إلى الرجال أرباب الأسر سواء كانت كبيرة أو موسعة حسب الحالة. الناتج هو التمثيل الضعيف للعنصر النسوي وربط العائلات بمشروع وطني عن طريق وساطة ذكورية.

في عام 1964 ومع ميلاد منظمة التحرير الفلسطينية والاعتراف بها من قبل المملكة، رفضت الحكومة مبدأ مراقبة البطاقات المرفوض من قبل المركزية

(1) Eod. loc.
(2) Eod. loc.

الفلسطينية وأعلنت نفسها المدافع عن حقوق الفلسطينيين المهددين بالتعريف الذي قدّمه الديوان والمدعم للتصريحات الإرادية للأحداث الديموغرافية من قبل المعنيين لدى الأونروا[1]. أصبحت هذه قاعدة نظام التسجيل والمصحوبة بتقنيات هدفها معرفة أكثر بالخلية الأسرية ومع ذلك، بعد 1967 لجأت الحكومة المكلفة بتقديم الدعم للمهجرين إلى وضع حد لحيازة البطاقات من طرف التجار، وهذا بواسطة توسيع عمليات مراقبة الحدود واعتماد نظام فردي للحالة المدنية يؤدي تدريجيا إلى تقليص دور المخاتير في إعلان الأحداث الديموغرافية إلا في المناطق النائية المحرومة من خدمات مكاتب الحالة المدنية. رغم تشكيل قسم للحالة المدنية وجوازات السفر عام 1977 فإن بطاقة الهوية والدفتر العائلي لم يصبحا إجباريين سوى في التسعينيات، خاصة وأن الدفتر العائلي الذي يكون دوما بحوزة الرجل المسؤول عن الأسرة، تدريجياً أصبح ضرورياً في حالة الانتخاب أو للحصول على جواز سفر، الشيء الذي يدعم دوماً السلطة الذكرية.

بدءًا من سنة 1967، اختار الديوان من أجل التدخل نمطاً تقنياً فعالاً وهادئاً سياسياً يعتمد على إدارة حقوق اللاجئين التي يعترف بها[2] بوساطة "حكم بواسطة الأسرة"[3] القضية مرتبطة بمراقبة أحسن للتسجيل وذلك بدعم نموذج أسري زواجي حول السلطة الذكرية لزعيم الأسرة وتم بهذا التركيز على مصالح العائلات الزوجية، مقابل العائلات الموسعة، لتشجيع زعمائها على التخلي عن الممارسات الجماعية. من جهتها، جعلت الأونروا من الرجل زعيم الأسرة المستفيد الأول من الإغاثة والخدمات الإنسانية بحيث أنه بدءًا من سنة 1966 أصبح لزاماً عليه التصريح بنفسه والذهاب شخصياً للحصول على المواد الغذائية لأسرته. إذن فالديوان سلب من النساء الحق في الوصول إلى الموارد الإنسانية خاصة وقد كانت المرأة ـ خاصة الريفية منها باعتبار أن الحضرية لم تكن متعودة على الخروج للمشاركة في الاقتصاد الأسري ـ هي المسؤولة عن هذه المهمة.

(1) أرشيف الأونروا.
(2) بدخولها إلى الأمم المتحدة عام 1974 أصبحت منظمة التحرير الفلسطينية أحد المحاورين الرسميين وبدأت تؤثر على توجهاتها.
(3) Donzelot, 1977.

تركز الاهتمام على تسيير الموارد الإنسانية من قبل العائلات الموسعة، ففي بعض الحالات تضمنت خيارات من قبل الزوجين تهدف إلى المحافظة على المساعدات وفي حالات أخرى زواج المنفعة الذي يصبح ممكناً بمساعدة عادات الزواج، بحيث تبدأ العملية باستخراج عقد زواج من محكمة إسلامية أما استقرار الزوجين في منزلهما فيحدث في مرحلة لاحقة وهو غير محدد زمنياً في العقد. إن هذا يتيح للأسرة الأصلية تجديد الحصول على المؤونة ـ إذا ما حصل الابن أو البنت على عمل ذي راتب محترم لإثبات وقف تقديم المساعدات للعائلة، أو إذا ما تم تشغيلهما من طرف الأونروا ـ إلى أن جاء عقد الطلاق ليسمح بحدوث الزواج المبتغى. بهذه المناسبة يصبح الديوان إذن المدافع عن حقوق النساء مقابل المصالح العائلية باعتباره وصف تلك الممارسات "بالزواج المبكر والإجباري" بالنسبة للبنات وخاصة العاملات في الأونروا[1] كانت أهداف الأونروا في المرحلة الأولى هي منع تشغيل النساء المتزوجات، دعم عمليات تسريح النساء اللواتي يتزوجن، إرغام المشتغلين لديها على تأمين معاش عائلاتهم لفترة معينة بعد الزواج ولكن لم تطبق سوى بعض الإجراءات التفضيلية لأن معظم المشتغلين لدى الأونروا هن من النساء مما يحد من الاختيارات بسبب قلة توفر اليد العاملة النسائية الشيء الذي يجعل توظيفهن ضرورة ملحة خاصة في ظل غياب الاختلاط بالمدارس.

منذ نوفمبر/تشرين الثاني 1961 رأت الأنروا أن الحل يكمن في إيجاد بيت مستقل عن العائلة لكل زواج جديد، مع اتخاذ موقف معارض من مسألة تعدد الزوجات التي يمارسها الرجال[2]، لكن بدا أن الشيء الوحيد القادر على دعم نموذج عائلي جديد هو العلاقة بين نظام التسجيل - الذي رأت فيه العائلات ضمانا لحقوق ملكية الأرض ـ والمسألة الاقتصادية، فقد تعرضت التسريحات القائمة على مستوى معين من الدخل إلى الانتقاد بسبب عدم تجديدها منذ 1951-1952 وبالتالي إلى عدم التطبيق، ليتم تجديدها عام 1961 بمناسبة اتفاقيات مع الحكومة حول مستويات معينة من الدخل يتم النظر فيها لتجديدها دورياً. كان

(1) أرشيف الأونروا.
(2) Eod. loc .

لإدخال مبدأ الإقامة في نفس المنزل في تعريف الأسرة من جهة والأفراد الذين تم حسابهم في عمليات تقييم الدخل من جهة أخرى تأثيراً كبيراً على أنماط الحياة والسكن. تم تعريف الأسرة على أنها "كل الأفراد الذين تربطهم بعضهم ببعض علاقة الدم أو الزواج أو التبني ويوجدون تحت سقف واحد مع عيش الأولاد غير المتزوجين بصفة منفصلة"[1] وعليه إذا ما بقي ابن مع زوجته في المنزل العائلي ـ كما كان جارياً آنذاك ـ فإن مجموع الدخل سيؤدي إلى حرمان كل العائلة من المؤونة ومن خدمات أخرى. فلكي تكون الأسر النووية الجديدة بمثابة وحدات إدارية واقتصادية مستقلة، وجب عليها العيش بعيداً عن العائلة الأصلية للرجل، ولقد كثفت الأونروا عمليات المراقبة لتحدد ميدانياً الاختلاف الذي أصبح أساسياً بين المساكن التي تشكل جزءاً من نفس التجمع السكني، الشقق الموجودة في نفس المبنى، الوحدات المتجاورة التي تم الحصول عليها في المخيمات تدريجياً مع توسع العائلة، العائلات التي تشترك في المطبخ أو تحضير الأكل جماعياً، وتوصلت إلى التأكيد على ضرورة توفر واحترام "مسافة معقولة"[2] بين مساكن العائلات.

إن جعل المساعدات مشروطة بمعايير عائلية وكذا التشكيل التدريجي لأصناف معينة من المستفيدين من الخدمات المختلفة عن بعضها البعض (ساري المفعول بداية من 1965) أدى إلى منح بعد قانوني لتعريف الأونروا - تعريف جاء بعد مفاوضات - يخدم بوادر السلام التي ظهرت في 1982 ثم في 1993. ففي 1982 جاءت فكرة عدم توزيع المؤونة للجميع بهدف جعلها مقتصرة على الحالات التي تنم عن فقر حقيقي، وأدى هذا التغير في مفهوم المساعدة إلى إحياء مسألة الوثائق المعترف بها من قبل المجموعة الدولية لجميع اللاجئين خاصة مع خطة الرئيس ريغن التي أعادت بعث فكرة استقلالية الفلسطينيين في الأراضي المحتلة منذ 1967. في سبتمبر/أيلول اقترحت الأونروا "بطاقة هوية" فردية لتعويض بطاقات التسجيل العائلية[3] وهذا ما جعل منظمة التحرير الفلسطينية

(1) Eod. loc .
(2) أرشيف الأونروا.
(3) Eod. loc .

تساند الفكرة لأنها تمنحها فرصة تاريخية للحصول على وضع قانوني لكافة المنفيين وأبنائهم، وجاءت اللائحة الأممية التي تم التصويت عليها في الجمعية العامة لتقرر منح بطاقات "لكل اللاجئين الفلسطينيين وأبنائهم، سواء كانوا من المستفيدين من الإعانات الغذائية وخدمات الديوان أم لا، وكل الأشخاص المهجرين وكذا أولئك الذين لم يتمكنوا من العودة إلى ديارهم بسبب حرب 1967 وأبنائهم"[1] وهذا مؤشر للاعتراف بالفلسطينيين المتواجدين خارج مناطق تدخّل الأونروا. بالإضافة إلى المعارضة الإسرائيلية، نشبت خلافات بين الدول المضيفة للاجئين وبين ممثلي المنفيين ذاتهم، أي بين منظمة التحرير الفلسطينية من جهة والأعيان ولجان اللاجئين من جهة أخرى رغم أهمية الرهان. لعبت السلطات الأردنية على مستوى الغموض بين بطاقات الهوية، إيقاف المعونات والإحصاء وباشرت باستقبال لجان من ممثلي اللاجئين وخاصة المخاتير الذين احتجوا على البطاقات الفردية بسبب العلاقة التي نشأت بين الحصول الجماعي على المساعدات والحقوق السياسية والمصالح الشخصية، خاصة إذا ما حازوا الكثير منها. اتخذت كل من اللجنة العامة للاجئين بالضفة الغربية وكذا لجنة لاجئي الضفة الشرقية موقفاً سياسياً لأنهما تمنّيا المصادقة على المشروع من طرف "اللجنة الاستشارية للدول المضيفة للاجئين (التابعة للأونروا) والجمعية العامة للأمم المتحدة"[2]. واصلت منظمة التحرير دعمها لعمليات توزيع البطاقات الفردية التي بدأت في سوريا وغزة لكنها ما لبثت أن توقفت بسبب المعارضة المستمرة، والنتائج القليلة التي تم التوصل إليها من طرف الأمين العام حول التعرّف على كل المنفيين الفلسطينيين، وتوقيف مفاوضات السلام مما أدى إلى رفضها من قبل منظمة التحرير وكل الدول المضيفة.

سمحت إعادة تنظيم نظام التسجيل بمواصلة ضبط العائلة بتبنّي تعريف ضيّق بحيث كانت العائلة الموسعة سابقا تضم الوالدين (الأولاد، الأب، الأم، الجد، الجدة، الإخوة والأخوات وأولادهم، الخالات والعمات وأبنائهن)، الأولياء بالتبني والأولياء بالمصاهرة لزعيم الأسرة (زوجته وأبنائها في حالة ما إذا تزوجت

(1) الجمعية العامة، اللائحة 37/ 120 1 بتاريخ 16/ 12/ 1982.
(2) القدس، 09/ 04/ 1983.

بعد ترمل، حماه، حماته، أسلافه وسلفاته وأبنائهم) وتم تقليصها عام 1984 لتضم "الزوجة، أبناءها، والدي الزوج الموجودين في نفس بطاقة التسجيل (Index Card) المشابهة تماماً لبطاقة زعيم الأسرة"[1]. بقدوم سنة 1993 أصبح مفهوم الأسرة يعني "بشكل طبيعي الأسرة النووية المتكونة من رجل وزوجته وأبنائه، واستثنائياً، بالإمكان تسجيل بعض الأقارب في نفس البطاقة العائلية المشابهة لبطاقة زعيم الأسرة (الأسرة الموسعة) إذا ما تواجد هؤلاء تحت نفس السقف لكن يجب تشجيع إصدار بطاقات منفصلة لكل عائلة نووية"[2]. في نهاية 1992 أصبحت البطاقات الجديدة الموزعة على زعماء الأسر النووية تحمل أسماء كل فرد. إن فرض هذا النموذج وقبول الاعتراف الإداري بالعائلة لا يغدو ممكناً سوى في حالة مقابلتهما باعتراف قانوني وسياسي ضمني بوضع لاجئي 1948 وهذا بحصول إلغاء - عام 1993 - للشرطين المتصلين بالتعريف وهما شرط الحاجة وشرط مكان الإقامة - الأصلي أو الحالي - داخل المناطق التي تعمل فيها الأونروا. يتبع هذه الترتيبات عملية رسم الشجرة العائلية منذ 1948 بالرجوع إلى البطاقات القديمة للإعاشة (التي تحولت منذ 1956 إلى بطاقات تسجيل) لجميع الأسر وهي أثر تاريخي ضروري في حالة ظهور بوادر لحق العودة أو/ والتعويضات عن الممتلكات المفقودة. يندرج هذا الاعتراف ضمن ترتيبات اتفاقيات أوسلو (1994 و1995) التي كانت ستقود إلى حل لمسألة اللاجئين وهذا بعد المرور بمرحلة انتقالية تتضمن الحكم الذاتي الفلسطيني على جزء من الضفة الغربية وقطاع غزة[3].

يعد اختيار الأسرة النووية وكذا نقل وضع اللاجئ من جيل إلى جيل عبر الخط الأبوي له انعكاسات سياسية في حالة الذهاب نحو السلم باعتبار أن حجم الأسرة قد شكّل دوماً موضوع خلاف بين إسرائيل والدول العربية منذ 1949. في

(1) أرشيف الأونروا.
(2) Eod. loc.
(3) كان من المنتظر أن تؤدي المفاوضات حول الوضع القانوني الدائم إلى حل المشاكل الشائكة ومنها قضية القدس، اللاجئين، المستوطنات، الترتيبات الأمنية، الحدود، العلاقات والتعاون مع الجيران الآخرين. تتكفل لجنة رباعية (إسرائيل، السلطة الفلسطينية، مصر والأردن) على الخصوص بمسألة شروط قبول الأشخاص المهجرين منذ 1967 من الضفة الغربية وقطاع غزة.

مؤتمر لوزان عام 1949 فشلت مسألة تجميع العائلات المشتتة لهذا السبب وكانت وثيقة الصليب الأحمر المخصصة لهذا الغرض[1] واستناداً إلى الترخيصات الإسرائيلية لا تسمح سوى بعودة زوجة رجل يقيم بإسرائيل مصحوبة بأبنائها الذكور الذين لم تتعد سنهم الخامسة عشر والبنات غير المتزوجات دون تحديد للسن (لأن المطلقات والأرامل لم يكن لهن الحق في العيش مع آبائهن). إضافة إلى هذا، ومنذ 1948، فإن كل عودة للاجئين أو إمكانية التوصل للإقامة في الأراضي المحتلة - منذ سبتمبر/أيلول 1967 ـ قد حدثت في إطار تجميع الأسر وهذا رغم تشكيل لجنة رباعية بعد اتفاقيات أوسلو تتكفل بشروط قبول الأشخاص المهجرين منذ 1967. كان أحد المشكلات المطروحة هو تعريف الأسرة بحيث اعتبرها المفاوضون الفلسطينيون واسعة ومتنوعة بحسب الحالات، أما الإدارة الإسرائيلية فقد ضيقتها وحددتها بدقة. في الممارسة، قلصت تلك السلطات تجميع الأسر وحصرتها في الزوجين وفي بعض الحالات بإضافة الأطفال الذين لم يصلوا سن السادسة عشرة ولكن لأسباب إنسانية فقط. في غياب إجماع حول ما مفهوم الأسرة اللاجئة، والمعايير الدولية التي تعرّف الأسرة بهدف تطبيق مبدأ وحدتها[2] فإن نظام التسجيل المعتمد من طرف الأونروا قد ارتكز حتى اليوم على الأسرة النووية وعلى سن الرشد المحددة ضمنياً بثماني عشرة سنة بإمكانها أن تشكل المرجع القانوني لهذا الشأن كما قال رجل القانون أليكس تاكينبرغ Takkenberg[3].

في خضم المسألة السياسية للاجئين، تم استعمال الأسرة من طرف الأونروا لتسيير اللاجئين، وسنرى كيف غدت قيمها أداة لخدمة مشروع استرجاع الأرض والتاريخ الجماعي والوطني للفلسطينيين. ففي كل أنواع الخطابات والممارسات وُضعت النساء في وسط البناء العائلي وأصبح دورهن مرتبطاً في المركز الأول بالمصالح السياسية والتاريخية والمصير المشترك. تم إهمال النساء قانونيا أكثر من الرجال المنفيين ولم يتم التعامل معهن بشكل فردي بل كمحميات في إطار المساعدة، أو في إطار القوانين الوطنية أو العائلية. فدور الأسرة داخل اقتصاد

(1) AAFSC.

(2) Takkenberg, 1996, p. 273-274.

(3) نفس المرجع، ص 278.

المساعدات مرهون بدور النساء اللواتي تجدن أنفسهن مقيّدات بالقضية السياسية كلاجئات، وكأفراد داخل أسرة منضويات تحت سلطة الرجل وبذلك لن يكون باستطاعتهن تمرير وضعهن كلاجئات إلى أبنائهن إذا ما تزوجن مع رجل غير مسجّل (يتم نقلهن إلى صنف Married to Non Refugees). منذ 1957 فقط، تجد المرأة نفسها أوتوماتيكياً محرومة من المساعدات إذا ما توقف دورها الأمومي (طلاق أو ترميل)، أما النساء غير اللاجئات وغير المسجّلات فلهن إمكانية الاستفادة من خدمات الديوان حيث أزواجهن مسجلين، أما النساء اللاجئات فيتبعن صنف تسجيل أزواجهن. إن المبرر المقدم هو التوافق مع "التقاليد العربية" وقوانين الجنسية المعمول بها في الأردن والدول المضيفة والتي تفترض بأن الزوج هو المسؤول عن عائلته في كل ميادين الحياة[1]. إن هذا التمييز الذي تم تقنينه عام 1961 قد تعرض لانتقادات - بقيت دون رد - من قبل العائلات وكذا الحكومة الأردنية التي تذرعت بأن المرأة حتى وإن كانت تحت إمرة زوجها فإنها تبقى "لاجئة"، أما إذا كان الأمر متعلقاً بأسرة فقيرة فالمرأة تبقى في العوز. مع هذا ذكرت بضرورة تطبيق القاعدة في الاتجاهين - بحيث تقضي ترتيبات قانون 1928 أن زوجة الأردني أردنية وزوجة الأجنبي أجنبية[2] ـ أي أن النساء غير اللاجئات بإمكانهن تسجيل أنفسهن فوق القوائم. إضافة إلى مبدأ اعتبار المرأة تحت مسؤولية زوجها فقط في حالة ما إذا كانت لاجئة وهو غير ذلك، فإن قانون الجنسية الأردني قد تم تعديله تدريجياً، بدءاً من الستينيات عكس نظام التسجيلات ورغم تبني الأمم المتحدة للمرجعيات القانونية الدولية فيما يخص معاملة الجنسين بالمساواة وهذا ابتداء من عام 1979. تم تعديل هذا القانون عام 1987 للسماح للنساء الأردنيات بالمحافظة على جنسيتهن الأردنية بعد زواجهن بالأجانب، وكذلك الحصول على جنسية مزدوجة أي جنسيتهن وجنسية أزواجهن[3]. إن انتقال الجنسية بالعلاقة الأمومية مرفوض إلا في حالة كون الأب بدون جنسية معترف بها أو في حالة غياب الأب الشرعي أو كذلك إذا ما كان

(1) Cervenak, 1995, p. 347-348.

(2) Massad, 2002, p. 45.

(3) نفس المرجع، ص 42-47.

الطفل قد ولد على التراب الأردني، في هذا الصدد فالمسألة السياسية المطروحة بسبب وجود المنفيين الفلسطينيين بالمملكة - أي التوازن الديموغرافي بين المجموعتين - هي السبب الذي تستند إليه السلطات لرفض إحداث تغيرات على الترتيبات التي تشكّل اليوم موضوع تجنيد كبير من طرف الحركات النسائية. أما بخصوص الهوية الوطنية الفلسطينية التي هي في انتظار التقنين من طرف السلطة الفلسطينية التي وجدت نفسها قبالة المطالب النسائية الواسعة بخصوص المساواة، ثم أن نمط انتقالها قد تم تحديده من قبل الميثاق الوطني لعام 1968 والذي يفرق ما بين نقل الهوية من الأولياء إلى الأبناء (المادة 4) وانتقال الجنسية الفلسطينية من الآباء إلى الأبناء (المادة 5). إن حاجات المقاومة المسلحة، في مرحلة بدأت الحركة الوطنية تعيد تكوين نفسها، إلى ضمان المشاركة النضالية للرجال والمقرونة بالترتيبات القديمة للوضع الفردي الذي ساد في المجتمعات العربية التي اعتمدت بشكل واسع على الانتقال داخل الأسرة القائم على الدور الأبوي.

إن حقوق المرأة لدى كل من الأردن والميثاق الفلسطيني والأونروا قد جُعلت تابعة للقضية الوطنية أي بعد تسوية مشكل احتواء عدد اللاجئين. فلا تعتبر النساء مسؤولات عن الأسرة إلا في حالة غياب الرجال. مأسسة الرجل كزعيم للأسرة اصطحبتها قضية الألقاب بحيث ترغم الأونروا النساء - اللواتي يحافظن على ألقابهن في فلسطين والأردن - على تبني ألقاب أزواجهن على البطاقات العائلية، وفردياً كذلك حين يتم توظيفهن من طرف الديوان.

التدخل في قضية الأسرة التي تسهر على الاهتمام المولى إلى النساء من قبل الأونروا أدى رغم كل شيء وهذا بداية من الثمانينيات إلى تنمية قدراتهن الاقتصادية. فالبرامج المطبّقة والمرتبطة بتطور المسألة السياسية قد مكّنت بعض النساء من فرض مسارهن كما أن النظام التربوي الذي غدا جوارياً قد ضاعف من إيراداتهن وهذا بوصولهن إلى احتلال مهن تتطلب بعض المهارات. كانت الأونروا تنوي منذ 1982 دعم الاستقلالية الاقتصادية والاجتماعية للعائلات، ومنذ التسعينيات، استقلالية مؤسسات المجتمع المدني داخل المخيمات في انتظار السلم وتفكيك الديوان. بداية من 1982 لم يكن بالإمكان الحصول على الإعانات سوى من قبل الفقراء المعوزين (Special Hardship Cases) الذين لهم أولوية الاستفادة من موارد هامة في مجال السكن والتربية والشغل والصحة. إن هذا

الصنف مبني على فكرة المسؤولية الأسرية للرجل، فليست المداخيل وحدها هي التي تحدد حالة العائلة التي تعيش الفقر المدقع بل كذلك غياب رجل راشد في الأسرة - أكثر من 18 سنة - باستطاعته العمل[1]. بالإضافة إلى هذا لا يتم الاعتراف للنساء بمركزهن كزعيمات للأسرة إلا في حالة الترمل، وفي الواقع عددهن يملأ نصف البيوت الفلسطينية التي تعيش بفضل عملهن، وهذا ما لاحظته الأونروا دون أن تغيّر في التعريف الذي يأخذ بعين الاعتبار مسألة الفقر انطلاقاً من إشكالية الإسعاف وليس العمل[2]. فالمعيار الأساسي بالنسبة لها هو قدرة الرجل على العمل وليس عمله الحقيقي، دون أن تولي اعتباراً لواقع سوق الشغل وواقع العائلات مشجعة بذلك زواج المصلحة. إنها في حقيقة الأمر تضع النساء أمام خيارات صعبة، بحيث لا يكون بمقدورهن الاعتماد على اشتغال أحد أبنائهن البالغين للمساهمة في ميزانية الأسرة إذا لم يلجأ إلى الزواج. بالمقابل، بعد حل العلاقة الزوجية فإنها تدعم استقلالية المرأة من عائلتها ومن زوجها، وهو الخيار المحبب في أغلب الحالات.

مع ذلك لم تصبح النساء جزءاً من البرامج التنموية إلا بداية الثمانينيات بفضل دورهن الاقتصادي[3] وتم ضمان الأولوية لهن في الحصول على التأهيل المهني (Vocational Training Centers) مع توفير شبكة من مراكز التأهيل للنساء (Women's Centers) المتضمنة لكثير من النشاطات وأنواع التأهيل (الخياطة، الحلاقة، الجمال، محاضرات ونصائح حول مسائل الصحة، ثم مساعدة إنشاء مؤسسات أو تعاونيات، دروس في الإعلام الآلي). فتح مركز مخيم جبل حسين أبوابه سنة 1987 ومركز مخيم غزة في جرش عام 1990 وتركزت النشاطات التنموية (التثقيف، التوجيه، مشاريع مدرة للأرباح وقروض صغيرة لإنشاء المؤسسات) حول هذه المؤسسات التي عليها أن تصبح مستقلة على غرار نوادي الشباب (الرجال) في الأردن مع بقائها تحت إدارة سكان المخيمات. العملية إذن

---

(1) في حالة عدم وجود "رجل راشد عمره بين 18 - 60 سنة فوق نفس بطاقة التسجيل (Index Card) إلا في حالة ما إذا كان له الحق في المساعدات بسبب الحبس الحديث، الخدمة العسكرية، الدراسة، العاهة أو المرض الخطير" أرشيف الأونروا.

(2) Castel, 1995, p. 29-30.

(3) إذا ما كانت الأونروا تقدر نسبة زعيمات الأسر منهن بـ22٪ فإن بحثنا الميداني بين أن عددهن يتعدى الثلث.

مرتبطة "بتطوير قدرات" الأسرة كي تتمكن من تلبية "حاجاتها الخاصة"[1].
غدت النساء فاعلات أساسيات غير مهمشات منذ اللحظة التي أصبحن فيها مفيدات اقتصادياً، فمن المهم حصولهن على تكوين ما وإمكانية ضمان معيشتهن ومساعدتهن على مجابهة الصعوبات الاجتماعية والعائلية ولعب دور في تنمية التجمعات التي تنتمين إليها. منذ منتصف التسعينيات بدأ التركيز على دعم دورهن العائلي، بالموازاة مع مشاريع إنشاء المؤسسات والوحدات التجارية، ثم على نشاطهن داخل مؤسسات المخيمات مثل تلك الدروس الخاصة بالتسيير والإدارة التي تمكن بعضهن من تسيير اللجان المنتخبة حديثا بالمراكز النسائية. في سنة 1995 تم تنظيم إرشادات قانونية ودورات إعلامية حول حقوق المرأة والأسرة داخل مراكز النساء، إضافة إلى أن سنوات التسعينيات قد شهدت استثماراً واسعاً في الصحة العائلية المصحوبة بتطوير المراكز الصحية للأمومة والطفولة (Maternal and Child Health Centers)، إدخال تنظيم الأسرة عام 1993 وتشجيع استعمال طرق منع الحمل والتي في الأردن جاءت بالموازاة مع بداية حملات وطنية مموّلة بقدر كبير من طرف منظمات دولية أخرى. إن الهدف المتوخى هو تقوية سلطة النساء على خصوبتهن وعلى اتخاذ القرارات داخل الأسرة، ثم إن الأطباء يفضلون الحصول على موافقة الزوج مسبقاً قبل تقرير اختيار حبوب منع الحمل لتفادي أية معارضة ويرفضون الحضور المتكرر للحماة أو أفراد أخرى من الأسرة داخل قاعة معاينة النساء والأطفال.

منذ الثمانينيات أخذ الديوان بعين الاعتبار مسألة "الجنسين" (gender) لدعم استقلالية النساء وقدرتهن الاقتصادية والمشاركة في القرارات داخل الأسرة ومعرفتهن لحقوقهن. هناك مفارقة عظمى في محاولة دعم خيارات النساء بفعل أمومتهن وفي نفس الوقت حرمانهن من تمرير حقوقهن كلاجئات إلى أبنائهن وهذا دليل على أن هذه البرامج تبقى ملوّنة بالضغوط السياسية لمسألة اللاجئين ولا تصل إلى حد الاهتمام الفردي بالنساء لأن حسابهن يتم داخل الأسرة بعيداً عن مسألة الحق.

(1) اللائحة 01/07/1988-30/06/1989، ص 13/ أرشيف الأونروا.

الفصل الأول

تاريخ الأسر: الصورة مقابل التغيّر الاجتماعي

من خلال الدور الذي لعبته العائلات اللاجئة وخاصة داخل المخيمات في إعادة بناء الهوية الوطنية الفلسطينية بعد قطيعة 1948، أكدت للملأ الصورة الثابتة للمؤسسة الأسرية منذ بداية النزوح: لقيمها، لبناها، لإعادة إنتاجها للممارسات العائلية التي تتم بين عناصر نفس العائلة. لقد ساهمت كل من التنقلات المفروضة والهجرة والتشتت الذي تعرضت له المجموعات في أماكن مختلفة، في إنتاج صورة عمومية لثبات المؤسسة الأسرية منذ بداية النزوح خصوصاً بعد أن تم تدعيم بناها التقليدية بممارسات الأعمال الإنسانية حتى سنة 1955 وبطريقة دائمة من خلال اهتمام الدولة الأردنية بمجتمع اللاجئين، بحيث كانت الأسرة، المؤسسة الوحيدة التي بقيت على حالها حتى ظهور صحوة الحركة الوطنية في أواسط الستينيات. إن خطاب الهوية هذا الموجّه نحو تجنب القطيعة التاريخية الأولى لسنة 1948 من إنتاجها لـ "وهم اجتماعي"[1] باستطاعته موازنة التاريخ، خطاب من الأهمية بحيث جلب دعم كل الفعاليات الاجتماعية والسياسية لمختلف المراحل التاريخية بمجرد أن قدم بعدا سياسياً ذا أهمية.

تتبنى هذه الصورة قبل كل شيء على نساء المخيمات اللواتي يتم تقديمهن كأعمدة أسرة بلا تاريخ وكضد للمناضلات الأوائل في الحركة الوطنية وخاصة المنحدرات من عائلات برجوازية واللواتي أصبحن فاعلات في التغير الاجتماعي وفي نشاطات تحدث خارج الكنف الأسري. وفي إطار غير هذا، بيّن عمل Olivier Schwartz أن الحالة الاجتماعية "للمسيطر عليهم" تؤدي إلى تجميد

(1) Bourdieu, 2001.

الأدوار الجنسية[1] كما لاحظت Liza Malkki في دراسة اللاجئين بتنزانيا، تأكيداً زائداً للحاجة إلى الهوية البادية في سلوكات الزواج والعائلة[2] رغم أن المنفى غيّر كثيراً عائلات المخيمات والأدوار النسائية، فإننا نحاول في هذا العمل تتبع طريقة تشكل "إيديولوجية أسرية"[3] تنفي التغيّر الاجتماعي وبالمقابل كيفية ظهور هذا الأخير في ظل شروط تاريخية واجتماعية وسياسية.

التواريخ الوطنية لـ "إيديولوجية أسرية"

أثرت السياسة والتاريخ المشترك للاجئين على البنى، والقيم، وأدوار الرجال والنساء، كباراً وصغاراً في فترات تاريخية مختلفة: النزوحان (1948 و1967)، التجنيد من أجل فلسطين (1968-1971)، نهضة النضال النسائي كنتاج لانتهاء القانون العرفي، استعادة المسار الانتخابي ودمقرطة النظام بدءا من سنة 1989. في قلب البناء العائلي تقف قيمة تقليدية هي الشرف، في بعديه الاجتماعي والجنسي، والذي يلعب وما زال دوراً تاريخياً وسياسياً معتبراً. فقد كان الشرف على رأس ظاهرتي النزوح وإعادة البناء اللتان بقيتا عالقتين بذاكرة زعماء القضية، وله دور في اقتصاد الأمة الأردنية وتم استعماله من قبل الفواعل السياسيين بفضل الاعتبارات الوطنية الأردنية والفلسطينية في آن. ولارتباط الشرف بفكرة الحماية والاعتراف وبالتالي أيضاً صورة مجال التبادلات الاجتماعية والسياسية، فهو يتعدى التفرقة بين ما يطلق عليهما المجالين "العام" و"الخاص"، وهكذا فإن الشرف وإعادة إنتاج سيطرة الرجال على النساء والتي تقوم الأسرة التقليدية البطركية بنقلها، كانا وما يزالان رهاناً وطنياً وهدفاً للسلطة الاجتماعية والسياسية ما بين مختلف مكونات المجتمع الأردني.

ظل الشرف في الحرب والنزوح (1948-1967)

كانت المحافظة على شرف النساء دافعاً أساسياً في الرحيل، عام 1948 ومن

(1) Schwartz, 1990.
(2) Malkki, 1995.
(3) Bourdieu, 1993 (a).

جديد عام 1967 وجاء الشرف في تصريحات النساء اللواتي حاورناهن من الجيل الأول في المرتبة الثانية بعد عنصر عدم تكافؤ الأسلحة الذي يعود إلى منع سلطات الانتداب البريطانية ملكية الأسلحة من طرف السكان المدنيين إضافة إلى القصف الجوي للقوات الإسرائيلية. في المنفى أصبح الشرف وسيلة لتغطية ضياع الأرض والكرامة والدفاع عن وحدة العائلة من خلال حماية الآباء بتغطية فشلهم في المحافظة على الأرض. تتجلى قيمة الشرف داخل الأسرة في أنواع كثيرة من أشكال القبول في الثقافة التقليدية الفلسطينية باعتبار أنه يشيّد هوية النسب والهوية الاجتماعية ويهم الرجال والنساء على حد سواء. فهو يهم الرجال بالنظر إلى قدرتهم على الحماية، على ضمان الأمن والثقة في العلاقات والمكانة داخل المجتمع، وهنا يكون الشرف اجتماعياً ويشير إلى معنى السمو[1] وهي قيمة محل تفاوض ومدوّنة في مصير المجتمع. ويهم النساء لأنه يعني العفة الجنسية وذاك ما قاد إلى وضعه في قائمة عناصر الزواج، والشرف الجنسي هنا يأخذ معنى "العِرض" لأن هذا الجزء من الشرف هو خاصية هشة هشاشة الزجاج المتكسر الذي لا يعاد له سبك، وضياعه يعني "العار" للأسرة أو للجماعة.

الدور الذي يلعبه الشرف الجنسي في هوية نَسب أسرة معينة مرادف للدم وذاك ما تدل عليه ممارسة العادات فيما يخص إنهاء التعدي الجنسي على الجسد الأنثوي وكذا عمليات القتل في فلسطين قبل 1948. فتحليل العقوبات المسلطة على بدو بئر السبع في الأربعينيات[2] يبين تطابق جريمة الجنس وجريمة الدم في الجماعة ذات القرابة لأن حياة النساء تكتسب قيمة أكبر في تلك اللحظة، ولأن التعدي عليها يعني التعدي المزدوج على حدود مقدّسة هي الحياة والجسد، وكانت "الدية" التي يطالب بها تعويضاً عن قتل امرأة تتعدى بكثير إذا ما كان القتيل رجلاً. الرجل الذي يفر مع فتاة ويسلبها عذريتها يعرّض نفسه لخطر الموت على يد أولياء الفتاة دون أن تكون العملية مصحوبة بالمطالبة بأية دية مقابل الدم المسفوح، لأن الثأر مباح وبإمكانه أن يمس الأولياء الذكور من عائلة الرجل. بالإمكان أيضاً أن يُطلب من مغتصب امرأة متزوجة تقديم "دية" وهذا

(1) Abou-Zeid, 1966, p.245.
(2) Al-'Aref, 1933.

دليل على أنه إذا ما كان جسد المرأة يمثل حدوداً معينة فبفعل قيمة الشرف - التي هي هوية القرابة - والقائمة على العذرية في حالة الفتيات وعلى العفة في حالة النساء المتزوجات وأقل بكثير بسبب الأخلاق الجنسية. العقوبات المتوقع تسليطها على ممارسة العلاقات الجنسية بالرضا خارج الزواج تتنوع بحسب وضعية المرأة إذا ما كانت متزوجة أو مطلقة أو عذراء، وأن أقسى عقوبة (الموت) تتعلق أولا بالفتاة، أما أخف عقوبة فمرتبطة بالمطلقة ثم بالمتزوجة. كل هذه الترتيبات معارضة لما جاء في القانون الإسلامي الذي لا يركّز على قيمة الشرف والهوية العائلية بل على الأخلاق الجنسية التي تحث عليها قدسية عقد الزواج وكذا مسألة الحق في الجنس، وهنا فعقوبة الفتاة تكون أقل من تلك التي تلحق بالمتزوجة لأنه ليس في متناولها إقامة علاقات جنسية مشروعة إضافة إلى أن المرأة المتزوجة التي تخرق أخلاق الأمومة تضع المجموعة في خطر.

من منطلق رمزي فإن تمرير هوية القرابة في نظام الأسرة العربية، كما تم تحليلها من طرف Elizabeth Copet-Rougier، تبين الجزء الذي تتحمله النساء في مسؤولية الشرف العائلي التي هي قيمة جماعية تجبر الجنسين بطرق مختلفة تبعاً للدور البيولوجي لكل منهما. فالرجال يمررون الخصائص الدموية، أما المرأة فلها القدرة على تحريف النسب بزواجها أو بسلوكها الجنسي لأن "الفتاة تستفيد من جزء كبير من ماهية الأب الممررة عبر الحليب (الأمومي)" فإن "هوية الرجل، نقاوة دمه، شرفه أمور محفوظة بيولوجيا بصفة جزئية بواسطة عنصر أنثوي وهو الأخت"[1] لدى البدو المصريين بيّن أحمد أبو زيد بأن الشرف الاجتماعي والأضرار التي تلحق به يمكن أن تخص أحياناً الفرد وأحياناً أخرى الجماعة، الشيء الذي يختلف عن الشرف الجنسي الذي تمثّله النساء (العرض) الذي يقود مباشرة نحو "العار" الجماعي وليس نحو "العيب" فقط. وكما تقول أم حافظ فإن "الشرف الجنسي والشرف الجماعي بالنسبة للفتاة هما مترادفان" (عرضها وشرفها زي بعض) [2] من هذا المنطلق فإن جسد المرأة هو المكان الذي قد يجعل الهوية العائلية في خطر وبعدها هوية الجماعة ثم المجموعة الوطنية بالرغم

(1) Copet-Rougier, 1994, p. 463-464.

(2) مخيم غزة بجرش، 17/ 12/ 1999.

من أن الوجه الأكثر رجولية للشرف والوجه الأنثوي للعرض مرتبطان ببعض ارتباطا وثيقا فإن الشرف الاجتماعي يحدّده الشرف الجنسي وبتجليه في المجال العام. عكسياً، كما تشير آمال، 22 سنة، فإن الشرف الاجتماعي للمرأة مرتبط بوضع رجال عائلتها وقدرتهم على حمايتها: "شرف المرأة هو تربيتها، أخلاقها، رجالها، طباعها، سيرتها وعرضها"[1] هذا ما يسمح بحدوث مبادلات بين شقي الشرف بحيث أن الشق الأول قد يمثل أكثر من الثاني شرف كل من العائلة والجماعة وهذا تبعاً للحظة تاريخية ما أو لإطار اجتماعي معين.

الشرف لا يقوم إلا بشرط تجلياته المرئية لأنه يحدد تقسيم الهويات الاجتماعية ويقيد التبادلات الاجتماعية. فجذر الكلمة التي تشير إلى الشرف الجنسي (العِرض) الذي يعني الكشف والعَرض والقطعة والذي يشير إلى حدود هوية الجماعات فيما بينها، بين الأقارب وبين الغرباء، بين الذات وبين الآخر. الشرف لا يهتم بالأعمال الفردية التي تعتبر مشروعة أو ممنوعة (حلال/ حرام) بقدر ما يهتم بأولئك الذين يرتكبونها وتلك هي صورة ذلك الشرف التي يرسلها ويتقاسمها الآخرون في الحيز الاجتماعي الذي يخصهم قبل الأفعال، فهي إذن قبل كل شيء مسألة متعلقة بالاعتراف الجماعي والسمعة، كذا الحماية على مستوى العائلة أو الجماعة. تقول مايسة، 30 سنة، بأنها "قيمة ذات أهمية كبيرة لأننا هنا في الدول العربية نفكر دائماً فيما يقوله الناس عنا، الجيران والأصدقاء. نحن لا نعيش لوحدنا داخل المجتمع"[2] بهذا المعنى أيضاً فهو غريب عن قيم الدين وعن النظام القانوني الإسلامي.

التحديد الثنائي للشرف، اجتماعياً وجنسياً وبالتالي نَسَبِياً، منحه دوراً مهماً في الحروب والنزوح وفي إعادة البناء الأسري لذاكرة الرحيل. فبحسب الجيل، فإن اعتناق الخطاب الوطني والهوية العائلية للنساء اللواتي حاورناهن والمنحدرات من أسر منفية لسنتي 1948 و1967 والمتواجدة بمخيمي جبل حسين وجرش، فإن المعنى والدور الممنوح لقيمة الشرف يختلفان رغم أن مكانة هذا الأخير في سلّم القيم يتم التعبير عنها بجمل مثل: "لا شيء أغلى من الشرف" أو "الشرف هو

(1) مخيم غزة بجرش، 18/ 12/ 1999.

(2) عمان، 14/ 04/ 2000.

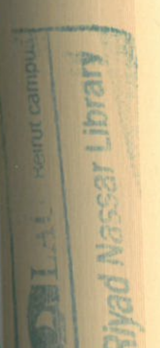
كل شيء". فمركزية هذه القيمة لدى المجتمع عموماً ولدى سكان المخيمات خصوصاً وبصفة أكبر، منحتها فرصة دخول الخطاب القومي بهدف تدعيم العهد النضالي. أعطت بعض النساء للكلمة تعريفا نَسَبياً ومنها أم مطر[1] التي تقول أن "العرض يشبه الأب حيث الدم والعرض هما شيء واحد"، وأشار البعض الآخر إلى العلاقة مع ملكية الأرض: "الشرف والأرض وحدة متكاملة كالأكل والقلب اللذين لا يمكن الاستغناء عن أحدهما"[2] هذا المعنى المتكرر بكثرة لارتباطه بالخطاب الوطني الفلسطيني الذي بدأ يتشكل عام 1967 يشير أيضاً إلى الدور الذي لعبته الأرض في بناء القرابة وهوية المزارعين في القرى قبل 1948. يقول المثل الشعبي الذي نقلته Hilma Granqvist بأرطاس في سنوات الثلاثينيات "لا شيء يحمي أفضل شرف المرأة مثل الأرض"[3] يشير إلى تفضيل الأرض كتعويض عن الأمومة في حالة الزيجات التي تحدث خارج الوحدة العائلية (الحمولة) حيث تطرح مسألة ضياع هوية القرابة المتأتية من الشرف. إنه يعبّر عن موازاة رمزية الدم/الأرض وحفر العلاقة مع الأرض فوق الجسد. محاورات أخريات أشرن إلى الكرامة والصراحة والوفاء وكذا "الأمان" بمعنى الثقة في المبادلات الاجتماعية و"الصدق".

في دراسة أجريت عام 1968 بمخيم زيزية على الشاطئ الشرقي لنهر الأردن احتل شرف النساء المرتبة الثانية بعد سبب القصف كدافع إلى النزوح[4]، وفي البحث الميداني حول المنفى الثاني تأكدت الإشارة إلى الدور المهم للخوف الناجم عن الهجمات (الخوف من الطائرات، من الفضيحة، من التهديدات ضد أفراد العائلة، من المجازر كتلك التي حدثت في دير ياسين يوم 9 أبريل/نيسان 1948) والضغوط النفسية التي يمارسها الاحتلال الإسرائيلي وتهديم القرى والبيوت أو طرد أصحابها ثم أخيراً الأسباب الاقتصادية[5] يتميز رحيل 1948 بكونه ناتجا عن الخوف من الطائرات والقصف واستعمال النابالم (بالنسبة لـ 48٪

(1) مخيم غزة بجرش، 25/06/1999.
(2) Fida مخيم غزة بجرش، 18/08/1999.
(3) Granqvist, (1) 1931, p. 119.
(4) Dodd, Barakat, 1969, p. 45.
(5) نفس المرجع.

من المشاركين مقابل 27٪ لسنة 1967) ويختلف عن رحيل 1967 حيث كان للتهديدات الحقيقية ضد أفراد العائلة دوراً حاسماً (17٪ مقابل 5 ٪)[1] إن مقارنة مقابلاتنا مع بعض نتائج هذا البحث تمكّن من إقامة اختلافات في أسباب المنفَيَيْن ودراسة كيفية تأثير ذاكرة العنف ضد السكان المدنيين والنساء على حدوث رحيل 1967. تبين هذه الحوارات دور الإحساس بالأمن الناتج عن الهجمات المباغتة والتغلغل داخل القرى وقبل هذا بالاغتصاب المنتظم والمؤكد ضد السكان المدنيين والنساء وخاصة مسألة الإعلان عنه، لأن الشرف كرمز موحّد للهوية وكإحساس - ذلك الذي يجد أو لا يجد فيه الإنسان نفسه داخل مجال تكون فيه الحماية مضمونة بفعل العلاقات الاجتماعية - موجود في قلب مسألة الرحيل.

بقيت أم جمال مع أقاربها بضعة أشهر في الجبل بالقرب من قريتها "الدوايمة" بعد التقتيل الذي تعرض له المدنيون وموجة الخوف التي تبعته بما في ذلك الخوف على شرف النساء، ثم قضت سنتين في مدينة الخليل القريبة حيث تكدس سبعة أفراد في قبو طوله مترين مربعين، هذا قبل أن تتوجه نحو مخيم عين السلطان في أريحا وسنوات بعدها إلى مخيم جبل الحسين. ومطابقة لحكاية أم جمال التي كانت قريتها قريبة من خط الهدنة فإن تنقلات أم خليل اللاجئة من قسطينة برفح في قطاع غزة وكذلك أم عمر من سفرية وأخريات كانت أسرع كلما سقطت القرى والنواحي في أيدي القوات الإسرائيلية. هنا أيضاً كانت عمليات القصف الجوي مرافقة للهروب:



"كنا عزلا لأن الإنجليز منعوها عنا، تتذكر أم خليل بتأثر كبير. لقد هاجموا قسطينة (يوليو/تموز 1948)[2] فتوجهنا صوب تل الصافي الذي تمت مهاجمته هو أيضاً ستة أيام بعدها (9-10 يوليو/تموز 1948) ولذا ذهبنا إلى أجور ستة أيام بعدها احتلوا أجور فتوجهنا راجلين نحو بيت جبريل (الهجوم العسكري يوم 29 أكتوبر/تشرين الأول 1948) حيث مكثنا لمدة قصيرة. توجه الناس سواء نحو الضفة الغربية أو نحو غزة كما فعلت عائلتي وعائلة زوجي. توقفنا في طريقنا نحو المجدل وعشنا لمدة في الشوارع ثم جاءت الطائرات (الهجوم العسكري يومي 4-5 نوفمبر/تشرين الثاني 1948) وتوفي نصف أعضاء أسرة

(1) نفس المرجع، ص 47-48.
(2) التدقيق في التواريخ تم من قبل Benny Morris، 1987.

زوجي هناك. كنت حاملاً في شهري السادس بولدي البكر خليل. البعض ذهب نحو المستشفى لكنه تعرض للقصف وتوفي الكثير في حين هجر الباقي المدينة. استمر القصف الجوي مدة شهرين أو ثلاثة. ذهبنا برفقة أناس من بربرة وبربر وكثيراً من الراجلين حتى بلغنا غزة. لم نكن نعرف وجهتنا، وكانت الحرب، ولذلك مشينا حتى رفح على الحدود المصرية حيث مكثنا مدة عشرين سنة بمخيم رفح"[1].

إن الحكايات التي تم الاستماع إليها حول المجازر وعمليات الاغتصاب التي حدثت في بعض الأماكن هي إشارة إلى أنها كانت سببا من أسباب الرحيل بحيث تحدثت أم خليل عن عمليات الاغتصاب في تل الصافي، وذكرت أم عمر مجزرة اللد (10 يوليو/تموز 1948) وهي مدينة صغيرة وجدت بها المأوى لمدة معينة. تحدثت أم جمال بإسهاب عن الهجمات التي تعرضت لها قرية الدوايمة وتقتيل المدنيين رجالاً ونساء وأطفالاً (29 أكتوبر/تشرين الأول 1948)[2] يوم جمعة والذي كان يوم سوق وصلاة. حدثت المجزرة في المسجد حيث كان الرجال لربهم خاشعين.

في حكايات منفى 1948 وجبت التفرقة بين واقع الانتهاك (المجازر، الاغتصاب، تحويل المدنيين إلى مجرمين) والترويج له إراديا من طرف القوات الإسرائيلية، وكذا الإشاعة الفلسطينية التي بانتقالها من مكان إلى آخر فعلت فعلتها وخلقت الإحساس بالخوف والهلع. تمت الإشارة إلى تضخيم الإشاعات حول المجازر وعمليات الاغتصاب من طرف القوات العسكرية وتخويف سكان القرى بواسطة مكبرات الصوت من عمليات الانتهاك التي سوف يتعرضون لها واستعمال الصور التي تقدّم عينات عن تلك العمليات بهدف ترويعهم:

"بعد دير ياسين (قرية حدثت بها مجزرة ضد المدنيين في أفريل/نيسان 1948) خاف والدي على شرفه فأخذ بناته وتوجه نحو مصر. لقد تركنا منزلنا بفعل العرض الشرف، وجئنا إلى الصحراء والخيام رغم أن كل شيء كان وهماً. سمعنا عن حدوث تقتيل واغتصاب في دير ياسين لكنهم أخذوا الصور وراحوا يعرضونها على الناس بهدف طردهم. كانوا يقولون لهم: إذا لم تغادروا

---

(1) مخيم غزة بجرش، 04/ 11/ 1999.

(2) تواريخ المجازر قدمها Salman Abu-Sitta (1998) انطلاقاً من الدراسات التي قام بها مؤرخون فلسطينيون وBenny Morris.

فستلقون نفس المصير. في مدينة يافا لم تكن هناك حكايات الاغتصاب"[1].

تقول أم محمود بأن أفراد الهاغانا كانوا "يذهبون إلى حيث يوجد الفلسطينيون ثم ينادون في مكبرات الصوت قائلين: نحن الهاغانات نأخذ الفلسطينيين والفتيات الفلسطينيات"[2].

بدءا من سنوات الثمانينيات وفتح الأرشيف العسكري عاد "المؤرخون الإسرائيليون الجدد" لدراسة الخرافات التي بنيت عليها إسرائيل والتاريخ الرسمي الذي ينفي التأريخ الفلسطيني وكذا ممارسات طرد السكان العرب وتهديم أماكن الإقامة. فأعمال "المؤرخين الجدد" التي جمعها سلمان أبو ستة Salman Abu-Sitta تشير خاصة إلى الأدوار المتزامنة للهجمات على المدن والقرى وعمليات الطرد وكذا الخوف من الانتهاكات التي تم الترويج لها بدءا من بعض الممارسات العنيفة والحرب النفسية التي تقودها الهاغانا (المنظمة العسكرية الصهيونية الأساسية في تلك المرحلة) وقوات الدفاع الإسرائيلية بهدف زرع الهلع في أوساط السكان المدنيين[3] يستعمل Benny Morris تسمية "حملات الهمس" للتعبير عن استعمال الإشاعات (الهزائم العربية، الأوبئة، المجازر القادمة وغيرها) كوسيلة حرب ثم الخوف الناتج عن ممارسات المجموعات المسلحة المتطرفة مثل الإرغون، المسؤولة عن مجزرة دير ياسين، وشتيرن (جماعات صهيونية من اليمين المتطرف).

حسب تصريحات المستجوبات في مخيمي جبل الحسين وجرش وحسب Benny Morris، فإن عمليات الاغتصاب في الواقع كانت نادرة وفي غالبها مقترنة بالمجازر المرتكبة في حق المدنيين في بعض المناطق مثل دير ياسين واللد والدوايمه، رغم هذا فقد كان لها تأثير عميق في نفوس السكان وفي قرارهم لمغادرة مدنهم وقراهم وهذا ينجر على حكايات تقتيل المدنيين والتهديدات التي لحقتهم، يشهد على ذلك أيضاً الصدى في أوساط السكان الفلسطينيين عن طرد

---

(1) جازية، مخيم جبل الحسين، 23/ 11/ 1999.

(2) مخيم غزة بجرش، 20/ 10/ 1999. كلمة "نأخذ" هنا تعني "قتل" الرجال و"اغتصاب" النساء.

(3) Salman Abu-Sitta, 1998.

سكان منطقة الفلوجة وعراق المنشية إلى صحراء النقب في مارس/آذار 1949. تم تكليف Delbert Replogle أحد مسؤولي منظمة الكويكرز الأميركية في قطاع غزة للحيلولة دون رحيل البدو سكان هذه المناطق التي هاجمتها القوات الإسرائيلية بعد التوقيع على اتفاقيات الهدنة بين مصر وإسرائيل، والتي احتلتها بمجرد خروج الجيش المصري. تبعا لوساطة قامت بها منظمة الكويكرز، تعهد وزير الخارجية الإسرائيلي بضمان أمن المدنيين ومراقبة العسكريين، وقرر ثلثا السكان (1500 شخصاً) في مرحلة أولى البقاء في بيوتهم. بعد أربعة أيام من الاحتلال تحدّث السكان عن محاولات اغتصاب وسرقة ومهاجمة للمنازل والضرب والتهديد بالقتل في كل الأوقات مما اضطرهم إلى المغادرة والتوجه نحو الخليل وغزة.

إن الدور التاريخي الممنوح للشرف كسبب في الرحيل والانتقال المتكرر للسكان يعبّر عن تهديد الهوية الذي خلقته حرب 1948، وكذا حالة التأهب المستمر للحرب في المناطق الحدودية وخاصة النجف ثم احتلال قطاع غزة لمدة خمسة أشهر سنة 1956 جراء أزمة السويس، وأخيراً بسبب حرب 1967. بعض الحكايات تدل على أن الأحداث أخذت في الذاكرة شكل ظواهر دورية متكررة يتوجس منها الجميع سواء كانت حقيقية أو متخيلة. وعليه فالذاكرة المتشكلة من أحداث عام 1948 وتبعاتها، ثم من احتلال قطاع غزة في 1956 قد أثرت كثيراً على حدوث رحيل 1967. تشير كذلك الشهادات التي جمعها حليم بركات وPeter Dodd إلى الدور الذي لعبه الخوف من المجازر مثل دير ياسين كسبب لرحيل 1967. تروي أم خليل رحيلها وحيدة مع أطفالها من قطاع غزة بعد عشرة أشهر من احتلال 1967. في حديثها لا توجد اختلافات جلية بين احتلالي 1956 و1967 باعتبار أن الممارسات العسكرية ضد المدنيين متشابهة تماماً:

"كانت هناك سبعة أيام قبل احتلالهم لغزة (هي تتحدث هنا عن 1956)، سبعة أيام من الهجوم والقصف. بقي كل أفراد الأسرة في المنزل وظننا أنها النهاية وأن موتنا محتوم. لقد تأخروا في دخول خان يونس. كانوا يجمعون الشبان ويعدمونهم. خلال ثلاثة أيام توزع الموتى في كل مكان وكان الأطفال يخرجون للبحث عن الجثث، وتذهب بعدهم النساء لتتكفل بالدفن لأنهم كانوا يمسكون الرجال إذا ما وجدوهم. في رفح كانوا يدخلون البيوت من أجل إخراج الشبان وكل الرجال تقريباً. يقرعون الأبواب وينادونهم بواسطة مكبرات الصوت طالبين منهم الخروج والتوجه نحو المدرسة. بعد تجميعهم تم إعدامهم جميعاً

بواسطة قصف. لم يبق تقريباً رجل واحد في منطقة رفح بكاملها. لم نكن نخرج من المنازل (إبان الاحتلال) أو في حالة ما إذا خرجت فإنني أطلي وجهي بالطين لأنني كنت جميلة وكنا نخشى أن نتعرض للاغتصاب كما حدث لنساء تل الصافي (أثناء حرب 1948). استمرت الحالة بضعة أشهر. في ذلك الزمن (احتلال 1967) كان أبو خليل يعمل سائق تاكسي في مصر وكان لنا ستة أبناء وبنتين بمعدل ولد لكل سنة. كان ابني البكر طالبا برفح ووصل إلى السنة النهائية بالثانوي. كانوا قد منعوا الرجال من الخروج وكل ما تحتاجه العائلة تأتي به النساء. في يوم من الأيام قاموا بنفس الشيء مثل المرة الأولى، من داخل سيارة بواسطة مكبرات الصوت طلبوا من كل الرجال التوجه نحو المدارس. أخذوا كل الشبان الذين كانوا أو بلغوا طور "التوجيهي" (النهائي) أو كانوا بالجامعة من تلك المدارس وقادوهم نحو الحدود المصرية وتم إعدام الكثير منهم. أما ابني فهرب نحو الضفة الغربية وبقيت وحيدة دون رجل، دون أي أحد. كانوا يدقون الأبواب ليلاً ولكن ما الذي باستطاعتي القيام به؟"[1].

بعد 1948، جاءت الحروب المتمثلة في احتلالي 1956 و1967 بممارسات مغايرة تجاه السكان المدنيين، وخاصة الاعتقالات التي تركزت على كل الرجال البالغين الذين فارقوا أسرهم وتركوا النساء لوحدهن، الشيء الذي زاد في هشاشة السكان والخوف على شرفهم. على العكس من ذلك فإن العائلات في 1948 قد رحل أفرادها معا، أما الرجال الذين تجندوا في صفوف الجيوش غير النظامية والدفاع عن قراهم ففضلوا البقاء إلى جانب نساء الأسرة من أجل حمايتهن أو وضعهن في مأمن كمرحلة أولى. في حرب 1948 لم ترد إشارة إلى الاعتقال الجماعي للرجال سوى في حكاية أم عمر عن رحيلها من اللد وحيدة، أرملة يتبعها ثلاثة أطفال صغار السن من سفرية ثم ياسور ويافا اللتان تعرضتا للهجوم لتجد المأوى عند بعض الأقارب:

"لقد طَرَدَنا اليهود من اللد: ما معنى أن تهدم البيوت على رؤوس أصحابها، أن تأخذ الرجال من زوجاتهم وأبنائهم وتقتلهم أمام مرآهم... في اللد قتلوا كل من بقوا هناك، قتلوهم بالدم، بدم الإله. أنا لا أردد سوى ما رأيته بأم عيني لأنني غداً أموت ولهذا لا أقول سوى الحقيقة"[2].

في الواقع، تم في هذه المدينة تم اعتقال كل الرجال البالغين ووضعهم في

(1) مخيم غزة بجرش، 10/ 01/ 2000.

(2) مخيم جبل الحسين، 15/ 11/ 2000.

المساجد والكنائس[1] وهذا في المرحلة الأولى التي لم يؤد فيها الاحتلال إلى هروب السكان. ويشير أرشيف الكويكرز بخصوص 1948 إلى حصول عمليات فصل الرجال عن النساء وتجريم السكان المدنيين باللجوء إلى الاعتقالات التي طالت كل الرجال البالغين دون أية تفرقة، وهذا فقط في بعض المناطق المحتلة من الجليل أو المناطق التي كانت سوف تشكل جزءا من الأراضي الإسرائيلية طبقا لمخطط التقسيم لسنة 1947[2]. تشير أيضاً دراسة بركات وDodd إلى الاختلاف بين الرحيلين بحيث كان سبب رحيل 1967 هو تهديد أفراد العائلة، أما رحيل 1948 فقد حدث حسب المستجوبين من دون أن يرى أحد الجيش الإسرائيلي.

علاوة على ممارسات الاحتلال التي منعت الرجال من لعب دورهم في الحماية فإن العائلات في 1967 كانت قد تشتتت بسبب رحيل 1948 وغيره من التنقلات. تصف الحكاية التي روتها أم خليل الرحيل الذي قامت به العائلات وخاصة منها الرجال الذين غادروا قبل 1967 تاركين خلفهم آباءهم ونساءهم وأطفالهم. بدأ شباب الضفة الغربية يذهبون إلى المدارس الموجودة بشرق نهر الأردن، وشباب قطاع غزة يسافرون نحو مصر حيث يشتغل الكثير من الرجال هناك ومنذ 1957 تحول قطاع غزة إلى منطقة حرة ومساحة للتجارة يجد فيها المصريون سلعاً بأسعار رخيصة الشيء الذي ضاعف المبادلات مع مصر. في الخمسينيات والستينيات غادر رجال آخرون، لوحدهم في مرحلة أولى، غزة والضفة الغربية إلى الخليج. أثناء رحيلها من قطاع غزة تبعت أم خليل ابنها الذي فر نحو الضفة الغربية ثم الأردن في بداية احتلال 1967 هرباً من العسكر الإسرائيلي، وهناك في مخيم الوحدات بعمان التقت إخوتها وأخواتها وأبويها أما زوجها فكان في القاهرة لحظة اندلاع نزاع 1967 ثم التحق بهم في جرش. مسيرة كل من حاتم وأحمد كذلك متشابهتان كثيراً، فمع بداية نزاع 1967 كان الأول يعمل بمصر والثاني بالسعودية ومع اندلاع الحرب كان حاتم متواجداً عند بعض الأقارب بعمان ولم يتمكن من العودة إلى القاهرة. كانا أعزبين ويتحملان الإنفاق

(1) Morris, 1997, p. 205.

(2) AAFSC.

على الأسرة واستقدما إلى الأردن كل من بقي في المناطق المحتلة، ما عدا الأخ الأصغر لحاتم والذي بقي وحيدا بغزة، ووالديْ أحمد المسنين اللذين يعيشان في مخيم الجلزون بالقرب من رام الله.

علاوة على إرادة جمع شمل أفراد العائلات المشتتة بفعل الحدود الجديدة، كان رحيل 1967 ناتجاً لاعتبارات اقتصادية أيضاً باعتبار أن الاحتلال قد أوقف نهائيا بقطاع غزة كل النشاطات التجارية مع الدولة المجاورة. وإذا ما كان رحيل 1948 قد حدث بعجالة في موجة من الهلع دون أن يأخذ الفارون الكثير من ممتلكاتهم فإن رحيل 1967 كان نتاج اختيار مدروس من طرف العائلات استمر مدة سنة وسمح للأسر بأخذ متاعها في حين لم تدم الحرب سوى بضعة أيام. كان رحيل 1948 عظيماً بحيث مس كل السكان أما رحيل 1967 فلم يدفع للهجرة سوى 20٪ من سكان الأراضي المحتلة.

إن عنصر المحافظة على الشرف كسبب للرحيل المؤكد عليه من طرف كل متحدثات الجيل الأول قد اكتسب في المنفى وظيفة ودوراً تاريخيين للشرعية التاريخية داخل الأسر وفيما بين الأجيال الشيء الذي أدى بالمقابل إلى رد فعل أساسه تقوقع الهوية في قيم عائلية تقليدية تتحول بداخلها السلوكات الأنثوية (زواجهن وعفتهن الجنسية) إلى رمز للهوية الخالدة تقود حتى إلى نكران التاريخ من أجل ربط مجموعة بشرية بالماضي، بزمن ما قبل القطيعة التي تسببت فيها "نكبة" 1948. على طول امتداد حياة المنفيين غدا الدفاع عن الشرف وسيلة للتهوين من الشعور التاريخي بالذنب من طرف جيل بأكمله وخاصة الرجال منه. فقد سمح بحماية الآباء الذين لم يتمكنوا من الدفاع عن الأرض وبالتالي المحافظة على دورهم داخل الأسرة. بمغادرتهم لمدنهم وقراهم تمكنوا على الأقل من صون شرف نسائهم وبناتهم ومنه شرف الأسرة والجماعة بأكملها. كان أيضاً أداة لتغطية الإحساس بإضاعة الشرف الاجتماعي وكرامة الرجال التي تسبب فيها فقدان الأرض في مجتمع قروي وبدوي حيث تمثل الأرض ليس فقط المصدر المادي الأساسي بل الهوية الاجتماعية أيضاً. في البدء كانت نساء المخيمات محرومات من الموارد الاقتصادية والاجتماعية التي كانت بحوزتهن جراء مشاركتهن في الأشغال الزراعية العائلية دون أن يكون لهن الحق في

الحصول على المساعدات الإنسانية التي اختارت منظماتها الرجال وذوي الحقوق كمحاورين أساسيين. في هذه الأثناء تكفلت النساء بتخفيف وطأة فقدان الكرامة التي أحس بها الرجال الذين استبدلوا الأرض وخيراتها بالبطاقة والمساعدة الإنسانية والصعوبات المادية للسنوات الأولى من المنفى، وذلك بذهاب أغلبهن إلى حيث ينتظرن ساعات طويلة من أجل الحصول على المؤونة أو جلب الماء. لقد كان لهذا العنصر وظيفة منح الشرعية للرحيل في أعين الأجيال المولودة في المنفى. كانت الحاجة إلى إعادة إنتاج خطاب الشرف للتهوين من الشعور التاريخي بالذنب كبيرة إلى درجة أنه بعد رحيل 1948 تنبهت العائلات إلى أن الممارسات العنيفة والترويج لها وكذا التهديدات كانت أيضاً أدوات حرب استعملتها بعض الوحدات العسكرية الإسرائيلية بهدف تفريغ الأرض من سكانها:

"لو كنا فهمنا في ذلك الوقت أن ما كانوا يفعلونه هو من أجل أخذ أراضينا، تقول أم خليل، ما كنا هجرناها حفاظاً على الشرف الذي خفنا بسببه كثيراً. في الحقيقة كان عدد عمليات الاغتصاب قليلاً جداً. لقد خططوا لذلك جيداً لكن الناس أدركوا ذلك ولهذا تشبثوا بأرضهم وعرضهم. فعندما يأتي اليهود تهبّ النساء أيضاً للمقاومة بالسكاكين والبنادق مدافعات عن أنفسهن وكن يفضلن الموت على إضاعة الشرف. لقد جاءت الانتفاضة نتاجاً للاستبداد لأنهم كانوا يأتون لأخذ الشبان من بيوتهم وبعدها تملكهم الخوف ولم يأتوا بعد ذلك. حين يعرفون بأن شخصاً ما قتل أو جرح يهودياً أو حين يرفض الناس المغادرة فإنهم يلجأون إلى تدمير المنازل بالجرافات. كان الناس في البداية جهلة ثم فهموا اللعبة. إذا ما ذهب كل شيء، إذا ما كان كل شيء سيذهب، نبقى في أرضنا وماذا نعمل بالشرف؟"[1].

تم إنكار عنصر الشرف من قبل بعض محدثاتنا خاصة المنتميات منهن إلى الجيلين الثالث والرابع أما أم خليل التي تنتمي إلى الجيل الأول (عمرها اليوم بين 70 و75 سنة) فلها أيضاً موقف منتقد راجع إلى الالتزام النضالي لعائلتها. حتى وإن لم تقم الحركة الوطنية بقلب القيم الأسرية لمجتمع المخيمات بشكل كبير إلا أنها تمكنت بدءاً من 1967 من استعمال قيمة الشرف وصولاً إلى دعم الالتزام بالكفاح المسلح وذلك بواسطة قلب الأولويات بإنتاج قيمة وطنية يلخصها

(1) مخيم غزة بجرش، 15/04/1999.

شعار "الأرض قبل العرض". فبعد استعمالها في كل من الخطاب السياسي وخطاب المقاومة بعد الرحيل الثاني، لم تعد قيمة الشرف تنعم بذلك الاعتراف الذي يجعل منها سبباً رئيسياً وكافياً لتبرير الهروب. لم تعد قادرة على حماية الآباء والعائلات واللاجئين من العار الذي لحقهم جرّاء مغادرة وضياع الأرض. تنتفض فريال، 38 سنة، والتي لم تشهد سوى رحيل 1967 ضد هذا النوع من الخطاب بقولها:

"هل تعتقد بأن البشر لا يهمهم سوى شرفهم؟ حكاية الشرف مجرد كلام فارغ. لقد رحلنا بسبب حياة بكاملها، بسبب الصعوبات التي عشناها في حياتنا اليومية، فلم نكن قادرين على العمل والأكل والعيش بطريقة عادية..."[1].

رندا التي تعود أصول عائلتها إلى بيت جبريل بدأت كلاجئة بقطاع غزة ثم انتقلت بعد 1967 إلى الأردن مستقرة بمخيم سوف في جرش تقدم خطاباً هو بمثابة إعادة نظر من طرف النساء في موقف الأولين وخاصة منهم الآباء. كان من واجبهم البقاء في فلسطين مهما تكن النتائج لأن المنفى لم يسمح بالمحافظة على الشرف بل هو مصدر عار عائلي ووطني لأن الأرض لم تحظ بالحماية:

"شخصيا أحس في بعض الأحيان بالعار، فأنا فلسطينية من عائلة تركت أرضها ووطنها وتوجهت نحو الخارج. قلت هذا لأبي في عديد المرات. يقولون أنهم فروا لتجنب تعريض الفتيات للاغتصاب لكن المشكلة أننا أتينا إلى هنا كي نعيش مثل المتسولين ونموت ببطء. كان بمقدور النساء الدفاع عن أنفسهن وشرفهن والاستشهاد وهناك بعض القرى التي لم يهجرها أهلها. هناك مكان صغير يسمى قلنسوة جاءه الإسرائيليون ففر السكان نحو الجبال ثم رجع الشبان وقاوموا ببسالة وهكذا ففلسطين لن تذهب منهم. لماذا بقيت عائلة القلنسوة في مكان يدعى «مكان عربي» لا يدخله اليهود سوى برخصة؟ لم يفكر أهلها بأن بناتهم سيتعرضن للاغتصاب أو أنهم سيلقون الموت. عندما ذهبت إلى فلسطين توجهت نحو قرية والديّ، نحو البئر والمكان حيث كانا يدرجان صغيرين. كنت أبصر المشهد وأتخيلهما صغيرين يروحان ويجيئان في الخارج أما نحن فقد كنا نجلس في الشارع. توقفت وأبصرت جمال المكان. حين عدت من الزيارة كان الناس يقولون "عودة ميمونة" وكنت أرد "طوح" لأنني لم أفهم كيف يغادر الإنسان أرضا جميلة مثل تلك التي رأيت؟"[2].

(1) مخيم غزة بجرش، 19/05/1999.

(2) مخيم غزة بجرش، 15/10/1999.

وكما تضيف فريال من مخيم غزة بجرش:

"- يقال أن الذي يترك أرضه بسهولة يترك كذلك شرفه بسهولة. شرفنا هو وطننا وهذه كلمات لنا (نلحظ هنا تأثير الخطاب الوطني النضالي).

- لكن الناس يقولون أنهم رحلوا من أجل حماية الشرف؟

- لا، لا، أو هذا ما قيل لنا. إنها حقيقة...الأرض والشرف شيء واحد وكل من يضيع أحدهما يضيع الآخر لا محالة.

- الشرف هو الوطن تؤكد فداء "[1].

النضال الفلسطيني
نسيان الأسرة وفائدة قيمها التقليدية (1968-1971)

مثّلت الأسرة في السنوات الأولى من المنفى الملجأ الهش للهوية الفلسطينية باعتبار أن العلاقات العائلية والوجاهة التقليدية المنحدرة من التنظيم القروي والبدوي بدأت تتشكل من جديد تشكيلا مجزءًا بدعم من المنظمات الإنسانية والحكومة. إلا أن سكان المخيمات قد شكلوا في سنوات الخمسينيات وبداية الستينيات مجتمعاً مضطرباً ومشتتاً بفعل النزوح بحيث غدت هوية المنفيين مطبوعة بغياب الأرض وبصعوبات تسيير المساعدات الإنسانية، وأصبحت "سنوات اللاجئين" أو "السنوات الضائعة" كما سماها بعض الفاعلين الفلسطينيين، موشومة بفكرة الخلل والفراغ الاجتماعي والسياسي.

في نهاية سنوات الخمسينيات فقط ولدت من جديد فكرة كيان فلسطيني مستقل بعيد عن القبضة الناصرية، وبدعم من العربية السعودية تمكن ياسر عرفات في الكويت عام 1959 من إنشاء المنظمة السرية لحركة فتح المتحدّرة من حركة تحرير فلسطين التي أنشأها في قطاع غزة عام 1956 كل من ياسر عرفات وصلاح خلف. وجبت الإشارة إلى تلك الجماعات المستقلة من الفدائيين التي كانت تعمل بانتظام في قطاع غزة منذ الخمسينيات. مع ميلاد حركة فتح وجناحها العسكري "العاصفة"، تكثفت عمليات حرب العصابات ضد إسرائيل بحيث

(1) مخيم غزة بجرش، 12/12/1999.

بدأت "العاصفة" عملياتها العسكرية انطلاقاً من الأراضي الأردنية (الضفة الغربية) في جانفي/كانون الثاني 1965 وبعضها من قطاع غزة وسوريا ولبنان رغم رفض كل من مصر والأردن. كوّن حزب جورج حبش، الموزع أساساً فوق أراضي المملكة الهاشمية والمنحدر من حركة الوطنيين العرب والمسمى الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين (FPLP) عام 1967، وحركة فتح جماعات من الفدائيين المستقلين التابعين لمنظمة التحرير الفلسطينية التي تم إنشاؤها عام 1964 برعاية الجامعة العربية، التي كانت متأثرة كثيراً بجمال عبد الناصر، وبجناحها العسكري جيش تحرير فلسطين (ALP) والذي كانت فيالقه تابعة لأركان الكثير من الدول العربية. إن فقدان قادة الدول العربية لسمعتهم بعد هزيمة 1967 سمح للمنظمات المستقلة لهذه الأنظمة، وخاصة حركة فتح والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، بالاستفادة من دعم شعبي متزايد. في بداية 1968 شنت إسرائيل عملية عسكرية واسعة النطاق على سهل نهر الأردن للقضاء على المقاومة وبدأ الأنصار يتوافدون خاصة بعد معركة مخيم الكرامة المشهورة التي حدثت في 21 مارس/آذار والتي تأسست في أذهان الفلسطينيين كأول معركة قادها فدائيو الحركة الوطنية لوحدهم وخاصة منهم عناصر حركة فتح وقائدهم في المعركة ياسر عرفات. سيطرت فتح تدريجياً على منظمة التحرير الفلسطينية التي تخلصت من وصاية الجامعة العربية وتوحّد جناحا المقاومة الأساسيان وهما فتح والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين اللتان اعتمدتا ميثاقاً وطنياً جديداً لمنظمة التحرير الفلسطينية ومنذ المجلس الوطني الفلسطيني الخامس المنعقد في فيفري/شباط 1969 غدت فتح الحركة المسيطرة داخل المنظمة التي أمسك ياسر عرفات بزمام القيادة داخلها.

بدأت المنظمات الاجتماعية والسياسية التابعة لمنظمة التحرير الفلسطينية والمتواجدة على التراب الأردني خلال سنوات التأجج النضالي الأردني (1968-1971) التقرب من عائلات المخيمات - لأن هذه الأخيرة اعتبرت كركيزة لإعادة البناء الوطني - لتساهم بتزويد الثورة بالمقاتلين وتتحول إلى ركيزتها الشعبية. في أواسط الستينيات فرضت الثورة الفلسطينية نفسها كنهضة جديدة تعقب "السنوات الضائعة" وجاءت "هوية جديدة" لتحل محل "هوية اللاجئين"، الذين يعيشون على المساعدات، وتعيد الشرف الضائع إلى الكبار وخاصة منهم الآباء عن طريق

النضال المسلح واسترجاع الأرض[1] هناك شعار تم الترويج له والذي غدا بمثابة رمز لإرادة القطيعة من طرف الحركة الوطنية التي انتشرت داخل المخيمات محاولة أن تقف ضد نظام المساعدات الإنسانية وأثره المثبط للهمة: "احرقوا الخيام، ارموا ببطاقات الإعاشة لا سلم لا استسلام حتى تحرير فلسطين"[2] غدت المخيمات رمزا للثورة لأنها تعبير عن الضياع ومكان لإعادة إنتاج الهوية الفلسطينية وخاصة الهوية القروية - باعتبار أن معظم سكان المخيمات هم من القرى. فمع تطور الحركة الوطنية، أصبحت المخيمات بمثابة طليعة الأمة "الممثلة في وجودها داخل حدود المخيمات وما خارج ذلك فهم أردنيون"[3] أي أن المخيمات أصبحت "جزءًا متخيلاً للتراب الفلسطيني"[4] هكذا استطاعت الأمة الفلسطينية بناء رمزيتها على العالم القروي وصورة عاداته وتقاليده على حساب الهوية البدوية وخاصة على حساب الثقافة الحضرية التي ميزت فلسطين أثناء الانتداب.

الأسرة التي هي المؤسسة الوحيدة الدائمة التي مررت الذاكرة الفلسطينية والهوية الفلسطينية أصبحت مكاناً يجب الاستحواذ عليه في مجتمع المخيمات، الأسرة التي اعتبرها إطارات الحركة كمؤسسة محافظة جداً في الوقت الذي كانت الحركة تركز على تشجيع دعم الحركة الوطنية والانخراط في صفوفها وخاصة منح الأولوية لدور الرجال في الكفاح المسلح. لقد كان الهاجس الأول عسكرياً محضاً وذلك ما أدى بالمسؤولين إلى الاستقرار بالمخيمات ومباشرة حملات تجنيد وتكوين المليشيات في صفوف المدنيين بحيث تمكنت الحركة الوطنية من تجنيد جيش بالأردن قوامه قرابة 20,000 أو 25,000 محارب نصفهم من العساكر المحترفين و14,000 مدني أصبحوا أعضاء في مليشيات فتح وبعض المئات التي تنتمي للحركات الأخرى والمنحدرة في معظمها من سكان المخيمات[5] يحكي

(1) Khaled, 1973, p. 247.
(2) موجودة في Farah, 1999 (b).
(3) Farah, 1999 (a), p. 288.
(4) نفس المرجع.
(5) Abou Daoud, 1999, p. 280.

أبو داوود في سيرته كيف انطلاقاً من مقره العام في مخيم الوحدات كان ينظّم مليشيات فتح التي تتدرب في أربعة قواعد عسكرية حول عمان وبعضها الأخر في جرش وإربد شمال البلاد. ينضم إلى تلك المليشيات كل المتطوعين ولجان الأحياء التي تقدم خدماتها للمقاومة والتي كانت تشكل "القواعد الثورية"[1].

كانت رغبة القيادة تكمن في محاولة تجنيد "الجماهير" الأردنية كذلك بحيث جعلت إيديولوجية الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، الاشتراكية الثورية، من المسألة الاجتماعية أحد أهدافها خلافاً لحركة فتح التي كانت ترغب في تحقيق أوسع تجنيد ممكن باستعمال إيديولوجية غامضة لكنها جامعة وبها جناح يميني محافظ. هكذا تمكنت الحركة الوطنية من تطوير شبكة من المؤسسات وزرعها داخل المجتمع المدني وأصبحت مخيمات المملكة تعج بالمنظمات العسكرية والاجتماعية والسياسية التابعة للمقاومة وخاصة في عمان والوحدات (الذي سمي بالجمهورية) وجبل الحسين وكذلك البقعة على بعد عشرة كيلومترات من العاصمة ومخيم الزرقاء وشنيلر (بالضاحية الشرقية لعمان)، وفي شمال البلاد بإربد وجرش (بمخيمي غزة وسوف). إن إشراك "الجماهير" في الكفاح المسلح يفترض الاعتماد على "فدراليات العمال والطلبة والفلاحين والتجار وكل المنظمات الدينية والرياضية والاجتماعية وكذا التجمعات النسائية"[2] والنقابات المهنية المختلفة والتي منها تتأسس الخلايا السياسية التابعة مباشرة للأحزاب السياسية. هذا النضال ببعديه السياسي والاجتماعي هو مساحة لتدخّل النساء تدخّلاً كبيراً ولتفسح مجالا لتشكّل السياسة الاجتماعية للحركة ولرسم مفهومها للأسرة وأدوار كل فرد من أفرادها في الكفاح الوطني. بغض النظر عن المسائل النسائية والأسرية فإن هذا النوع من النضال قد لعب دوراً أساسياً في تسييس المدنيين بالأردن في الوقت الذي منعت كل الأحزاب والنقابات من النشاط منذ إعلان القانون العرفي عام 1957. الواقع أن أحزاب المعارضة الأردنية استمرت في التواجد سريا بعد 1957، وتوصلت إلى تحالف أردني فلسطيني يجمع بصفة غير شرعية مناضلي الأجهزة الحزبية والحركات النقابية والتجمعات المهنية المعروفة

(1) نفس المرجع.
(2) Kadi, 1969.

تحت تسمية الحركة الوطنية الأردنية.

خلال سنوات المقاومة في الأردن لم يتطور النضال الاجتماعي والنسائي الفلسطيني وبقي في شكله الجنيني بحيث تم سنة بعد إنشائه عام 1965 مثلاً منع الإتحاد العام للنساء الفلسطينيات الذي هو التعبير النسائي لمنظمة التحرير الفلسطينية، فتراجع نحو القاهرة في حين واصلت مناضلاته العمل على التراب الأردني بتطوير نشاطات اجتماعية هدفها تجنيد نساء المخيمات. الهوة الاجتماعية والثقافية بين نساء المخيمات والمناضلات الأوائل[1] المنحدرات، مثلهن مثل الرجال، من البرجوازية التجارية المتركزة على سواحل فلسطين عصر الانتداب جعلت التأثير على النضال النسائي داخل المخيمات عابرا وخاصة بعد مغادرة مؤسسات المقاومة للبلاد. وظيفة أهم جزء في العمل الاجتماعي هي محاولة خلق رابط بين عائلات المخيمات والثورة وتلك مهمة مؤسسة الشؤون الاجتماعية التي تأسست عام 1965 والتي كانت لها السبق في إنشاء نظام للتأمين من الأمراض[2] ومساعدة أولياء الشهداء والجرحى والمساجين. هذه المساعدات التي مكنت لها أم جهاد[3]، تمت تنظيمها تدريجياً ضمن مؤسسة عائلات الشهداء التي كوّنتها في نهاية الستينيات لكنها لم تتوسع كمؤسسة كبيرة إلا في أواسط الثمانينيات. بدأت اللجان والتي ينتمي بعضها لهذه المؤسسة بالاستقرار داخل المخيمات وفي نفس الوقت بدأت «صامد»[4]، التي تحولت إلى المنظمة الاقتصادية لمنظمة التحرير الفلسطينية والمكونة من طرف أم ناصر[5] بتقديم فرص العمل أساساً للعائلات التي قتل أو جرح أفرادها في الكفاح المسلح وتمكنت من إقامة ورشات بالأردن تشغل 50٪ من النساء. بفضل هذه المؤسسة، تمكنت أم ناصر من فتح مراكز للتأهيل متخصصة في توعية النساء بالقضايا الوطنية وتوفير

---

(1) Kawar A., 1966, p. 37.

(2) في سنة 1968 تم إنشاء الهلال الأحمر الفلسطيني الذي أصبح نظاماً وطنياً للصحة وفتح عيادات في المخيمات أو في ضواحيها.

(3) أصبحت وزيرة الشؤون الاجتماعية في السلطة الفلسطينية وهي زوجة أبي جهاد، خليل ابراهيم الوزير، أحد مؤسسي حركة فتح، تم اغتياله في تونس عام 1988 من طرف كوموندوس إسرائيلي.

(4) مؤسسة أبناء فلسطين.

(5) سلوى أبو خضرة.

التأهيل لهن (محو الأمية، الخياطة، السكرتارية، التكوين السياسي.. الخ). استقرت هذه المراكز في بيت فتح المتواجدة على مرتفعات جبل الحسين بعمان وفي المخيمات وتوالت عملية فتح 14 مخيماً عام 1971 تركز معظمها بالأردن[1].

نتيجة اهتمامها بتحقيق المصالحة بين سكان المخيمات لم تقتطع الحركة الوطنية من سلطة الأسرة إلا قليلاً ولم تهتم أبداً بقضية النساء. بدلاً من ذلك استثمرت في قيمة الشرف ومنحتها بعداً وطنياً باستعمالها في شعارات مثل شعار "الأرض قبل العرض" وهذا ما يقلل بعض الشيء من الرقابة على المسارات النسائية جراء وضع ضرورة التزام الجميع في المرتبة الأولى، ويمنح مساعدة مادية لأرامل الشهداء ويسند لهن دوراً مثل دور أمهات الشهداء وعائلاتهم في الرمزية الوطنية، باعتبار أنهن تشاركن في تقوية وحدة الزواج مقابل الأسر الأصلية أي أسرهن وأسر أزواجهن هذا من جهة، ومن جهة أخرى تدعيم استقلاليتهن وعلاقاتهن الجديدة بأطفالهن كمسؤولات عن الأسر. بفضل عمل أم جهاد، أصبحت النفقة بعد موت المقاتلين المتزوجين تذهب مباشرة إلى الزوجات حتى تتمكن من التكفل بالأطفال وإبقائهم إلى جانبهن لتفادي تسليمهم إلى عائلة الزوج[2].

تنتقل الجنسية الفلسطينية عبر خط ذكوري فقط وحاولت حركة فتح انتهاج سياسة أسرية تتميز بأقل تدخل ممكن في شؤون الأسرة بحيث أن المرتبات الممنوحة للعائلات المناضلة والمعاشات المعطاة لعائلات الشهداء محصورة في الأقارب لكنها تتكيف مع الأشكال الأسرية، أي أنها يمكن أن تمس مجموعة من النساء وأطفالهن. أما كل من الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين والجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين واللتان تعتمدان إيديولوجية ثورية حيث التفتح الاجتماعي يقود إلى تحرير المرأة، فقد اتبعتا عملاً أكثر إصلاحاً واقتصرت المعاشات على امرأة واحدة[3] تبنت الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين قانونا داخلياً للحزب للحالة الفردية يمنع تعدد الزوجات والزواج الموضب وبهذا فتحت أبوابها، قبل حركة فتح،

---

(1) Kawar A., 1996, p. 42-43.

(2) نفس المرجع، ص 43.

(3) Peteet, 1991, p. 164/Sayigh R., 1988, p. 262.

لتجنيد النساء[1] وشجعتهن على التدريب العسكري بداية من 1967. أما حركة ياسر عرفات ففتحت أول معسكر لتدريب النساء على الأسلحة الخفيفة في نهاية 1968 بطلب من المناضلات الأوائل كأم جهاد وسلوى أبو خضرا وأم اللطف[2].

خلال هذه المرحلة الأردنية، كانت الحركة الوطنية ترغب في الاعتماد على "مراكز ثورية" وتتدخل كبديل للسلطة الأسرية، لكن قصر التجربة الأردنية لم يسمح بالقيام بعمل اجتماعي (عكس السنوات اللبنانية التي عاودت فيها الأحزاب الفلسطينية المطرودة من الأردن عام 1971 نشاطها) [3] في المخيمات الأردنية لم تتم التفرقة سوى سطحياً بين المجال الخاص، الذي هو مجال العائلات المحدودة التي استعملت لخدمة المشروع الوطني، والمجال العام (الاجتماعي والسياسي). على العكس فإن الأسر وقيمها هي التي غمرت بنى المقاومة خلال أشهر معدودة أو ما سمته عايدة (المولودة بمخيم الدهيشة في الضفة الغربية والتي جاءت إلى مخيم ناصر في ضواحي عمان عام 1967 وعمرها 10 سنوات) "بالانفجار النضالي" لتلك السنوات بحيث انسحبت بعدها أغلبيتهن من الحركة الوطنية:

"الحقيقة أن ذهنية الأسرة هي التي دخلت حركة فتح والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين وغيرهما لأن الناس كانوا يدخلون أسراً كاملة أو كمجموعة جيران. أتذكر أخي الذي كان يعاتب أبي على إعطائه الأموال للجبهة الشعبية بقوله "يجب أن تعطي لفتح لأن عائلتنا تنتمي لفتح"، كذلك خالتي التي كانت تتشاجر مع أمي لأن عائلتها موالية للجبهة الشعبية. أمي تعتقد أنهم شيوعيون ابتعدوا عن الدين، فترد خالتي عليها "أنت لا تعرفينهم فهم يصلون ويذهبون إلى المساجد". في غالب الأحيان كانت النساء توالي رجال العائلة. في بداية التسعينيات، عندما غادر زوجي الحزب الذي كنا نناضل فيه لسنوات عديدة ولم أغادر أنا، فلم تكن الفكرة في محيطنا مقبولة"[4].

بالرغم من تعارض توجهاتها الإيديولوجية فإن فتح وباقي الأحزاب اليسارية لم تعارض إلا قليلاً تلك القيم العائلية التي يتقاسمها معظم إطاراتها وقد كانت علاقة المناضلين مع هذه المسائل علاقة استعمال كما يدل على ذلك استعمالهم

(1) لم يتم قبول النساء في حركة فتح رسمياً إلا عام 1970. أنظرKawar A., 1996، ص 37.
(2) Kawar A., 1996, p. 37.
(3) Sayigh R., 1988/Peteet, 1991.
(4) عمان، 13/ 06/ 2000.

للشرف الجنسي كسلاح سياسي ورغم الإرادة المعلنة لإسقاط هذه القيمة بهدف تسهيل الانخراط في الكفاح المسلح ودعم المقاومة فإن تلك القيمة أعيد إنتاجها بواسطة الممارسات التي أكسبتها تدريجيا معنى سياسياً ووطنياً جديداً:

"لا، لم تساند فتح النساء وذاك ما فعلته كل الأحزاب الأخرى. يقولون ذلك بهدف استعمال النساء أو إقامة علاقات جنسية معهن ولكنهم لا يفعلون هذا مع أخواتهم. فعلاً، لقد ساعدني النشاط النضالي كثيراً بحيث جعلني أقوى ومنحني فرصة الوصول إلى المعلومات...الخ، لكن بالمقابل كان يجب اللجوء إلى الصراع من أجل تقلد مناصب المسؤولية داخل هذه الأحزاب. إنهم يضربون عرض الحائط بالقضايا النسائية، فقد استعملوا النساء في الحرب لكنهم طردوهن نحو البيوت. بمجرد ما تبدو خلافات سياسية مع امرأة ما، فإنهم يتهمونها بأخلاق غير سوية (أي ممارسة البغاء) وهذا حتى داخل الحزب الشيوعي. يتهمون المرأة بإقامة علاقات جنسية غير شرعية (خارج الزواج) خاصة حين مغادرتها للحزب"[1].

تتحدث ليلى خالد التي انخرطت في صفوف الجبهة الشعبية في تلك السنوات، تتحدث بنفس الطريقة عن الصعوبات التي واجهتها النساء في سبيل فرض أنفسهن كفواعل سياسية داخل الحزب رغم الإيديولوجية الرسمية المنادية بالمساواة ورغم وصولهن إلى تقلد مهام في المراكز القيادية[2].

إذا ما لم تتمكن الثورة الفلسطينية من تغيير القيم العائلية تغيّراً عميقاً بالأردن فإن نساء مثل عايدة وليلى خالد تمكّن من مواصلة المسيرة النضالية بعد 1971، الأولى بطريقة سرية داخل المملكة والثانية بإتباعها لمؤسسات المقاومة في لبنان، وهذا بدعم من الثروات المادية والاجتماعية والرمزية التي يقدمها لهن النضال. إضافة إلى هذا فإن الأحزاب الممنوعة والجمعيات المهنية التي تمارس بداخلها النشاطات السياسية بعد 1971 أصبحت مجالا للتنشئة مكّن هؤلاء النسوة من الاختيار الفردي للزوج وهذا بعد أن أحدثت بعضهن قطيعة مع شبكات الزواج الأسرية والممارسات التقليدية. تدعمت الأسرة الزواجية من خلال تشكل أزواج من المناضلين برزت كقوة مضادة لقوة العائلات الأصلية. تروي ليلى خالد في سيرتها الذاتية كيف تقرر زواجها الأول في قاعدة عسكرية مختلطة بعجلون شمال

(1) نفس المرجع، 06/ 04/ 2000.
(2) نفس المرجع، 15/ 12/ 2000.

الأردن حيث كانت تخضع للتدرب، كان ذلك بحضور المناضلين دون الإعلام المسبق لعائلتي الزوجين. أما عايدة فقد التقت بزوجها الصحافي في الثمانينيات بمقر اتحاد الكتاب. أصبح بمقدورها اختيار هذه الرابطة لوحدها بفضل السلطة والاعتراف اللذين حصلت عليهما بنشاطاتها النضالية التي تم قبولها من طرف أخيها الأكبر وأبويها وكل العائلة وكذا المخيم. على العكس فإن رفيقاتها بالحزب لا يدعمنها حين ترغب في مقاطعة العادات والتقاليد المتعلقة بطلب الزواج والاحتفال به (حفل الزفاف). فطلب الزواج يجب على الأقل أن يمرر رسمياً عبر شبكات عائلية ليمنح تلك الوحدة صورة حدوثها عن طريق العائلات:

"حينما رغبت في الزواج من دون إقامة الحفل ودون مهر ودون ذهب (عايدة وباقي عضوات الحركة النسائية يرفضن المهر باعتباره صفقة بين العائلات تعني شكلاً من أشكال شراء العروس) كان الجميع ضدي بما فيهم رفيقاتي في الحزب ومسؤولي المباشر. قال بأنني مخطئة في موقفي المعارض للعادات وأنه يجب المرور عن طريق العائلة. أما ابن عمي الذي كان هو أيضاً عضواً في الحزب كان يود أن يقول بأن بسام صديقه (أي يقدم نفسه كوسيط عن الأسرة). أخي (الأخ الأكبر الذي عارضته بشدة في مرحلة سابقة كي تعاود نشاطاتها السياسية بعد 1971 بفترة قليلة ونهاية النشاط النضالي للعائلة) كان موافقاً على هذا الزواج حتى يتخلص من مسؤوليته علي (على شرفه). كان يحترمني لكنه يخشى ما يقال. أقمنا حفلاً صغيراً في بيتنا، وبسام وأنا ارتدينا لباساً عادياً، رقصنا معاً وقبلنا بعضنا البعض أمام الحاضرين. لبست في معصمي أسورة من ذهب كانت لأختي وحصلت على مهر (رمزي) يمثله دينار واحد. بعدها كل بنات العائلة اللواتي تزوجن بعدي كان مهرهن دينار واحد"[1].

في مرحلة التجنيد الكبير والمغلق، واصلت شبكات النضال السياسي والاجتماعي بالنسبة لمجموعة صغيرة من النساء كونها حقول للزواج أو أماكن تتم فيها إعادة النظر في الممارسات التقليدية. حين أصبحت التنشئة السياسية أخطر ولا تتميز بالاعتراف ولا يتم تقاسمها خاصة بالنسبة للنساء، أصبح من الصعب على هذا النوع من الاختيارات الفردية التي تتم في تلك الدوائر أن تقنع بها العائلات والتي أحياناً تعتبرها تحقيراً. وهكذا فإن لبنى، 29 سنة، أخت بسام القادمة من مخيم البقعة والتي تعمل حالياً سوياً مع عايدة بإتحاد المرأة الأردنية،

(1) عمان، 06/04/2000.

تزوجت رجلاً تناضل كل أخواته في إتحاد المرأة الأردنية. مهرها هي أيضاً كان رمزياً رغم أن أباها طلب تسجيل قيمة مالية أكبر على عقد الزواج. بهذه الدوائر، الكثير من الفتيات يتزوجن بهذه الطريقة: "الموضة الحالية هي دفع دينار (الذي يعادل حالياً 1,16 يورو) للمهر"[1] هنا ومساعدة للزوجين على الاستقرار - بحيث أن جزءا من المهر يستعمل لاقتناء جهاز العروس ومستلزمات الزوجين - فإن الرفاق المنتمين إلى نفس الشبكات المناضلة قد قدّموا خلال الحفل قيمة مالية أكبر من المعتاد لأن العادات تشترط من الأقارب والضيوف جمع قيمة نقدية تمنح للعروس.

تلعب الهوية الوطنية دوراً مركزياً في خيارات ونشاطات النساء وبالتالي في نضالهن. إذا كانت ليلى خالد توعز نضالها إلى وضعها كلاجئة فإن هوية أسرتها تأتي متبوعة مباشرة "بأسرة سياسية". ترى "فائزة" بأن الهوية الأسرية تستطيع في بعض الحالات تحديد الانخراط في هذا الحزب أو ذاك بتدخلها في نوع التنشئة المفضلة وفي القيم التي تعتبر بمثابة المعالم الرئيسية للهوية وفي القيم العائلية أو في القيم التي ينشرها العمل السياسي والثقافة الحزبية. في تجربتها الفردية، الشيء الذي فتح أمامها أبواب النضال هو الالتزام العائلي المقتصر هنا على السنوات الأردنية والمربوط بالتحسيس السياسي والتجنيد الحزبي الذي كان يقوم به المعلمون في مدارس الأونروا. على العكس من ذلك، ترى ازدهار سليمان أن انخراط نساء المخيمات في النضال لم يكن شاملاً آنذاك وهذا تبعاً لتجربتها الشخصية والعائلية، والهوية التي دافع عنها أبوها وهو أحد الأعيان المرتبط ارتباط كبيراً بالهوية الثقافية الوطنية الفلسطينية والذي يرى مع ذلك أن القيم العائلية تمر قبل التنشئة السياسية:

"في السبعينيات لم تكن كل النساء تنشط في المقاومة لكن ذلك كان نتاج حركة عفوية داخل المخيمات وجاء بعدها القادة. داخل أسرتنا مثلاً لم يكن هناك شيء باستطاعتنا فعله لأنها قضية أسرة. أبي لم يكن يستمع للقضايا الوطنية بسبب بناته، هو الذي كان ناشطاً عام 1948، اخوتي كذلك نشطوا بعض الشيء في نفس المرحلة لكن عمي هو الوحيد الذي كان ينشط فعلاً في تلك المرحلة".

(1) عمان، 02/11/2000.

لكن يبدو أن مشاركة نساء المخيمات في المقاومة خلال تلك السنوات كانت واسعة جداً مثلها مثل مقاومة الرجال وإذا ما تحول عدد قليل منهن إلى مقاومات على غرار شادية أبو غزالة وليلى خالد وأم ناصر التي نبغت في معركة عمان في سبتمبر/أيلول 1970، وكذا أخريات بعدهن في لبنان وفي الأراضي المحتلة، فإن عدد كبير منهن قد تدرّب على استعمال السلاح كما في رواية عايدة وعبده داود[1]. لقد ساهمت أيضاً في الدفاع عن المخيمات أثناء هجوم الجيش الملكي في سبتمبر/أيلول 1970 والذي سمي "أيلول الأسود" مستعملة في ذلك قوة أنوثتهن الضعيفة لحمايتهن أثناء قيامهن بالمظاهرات في وجه جنود الملك في الوقت الذي يغادر الفدائيون مخيم جبل الحسين. لقد كن الوحدات اللواتي يخرجن بين المعارك لتموين المحاربين:

"كان عمري في ذلك الوقت 11 سنة وذهبت إلى مخيم عسكري في ضواحي عمان. أحسسنا بالحرية وكانت غالبية النساء تشارك في المقاومة داخل المخيمات بحيث تتبعن تدريبات عسكرية وترتدين الزي العسكري وتتنقلن بكل حرية. في سبتمبر/أيلول كن ينقلن الأسلحة وكن في مقدمة المتظاهرين داخل المخيمات. نفس النساء تحولن فيما بعد إلى نساء تقليديات ومتدينات ولم يكن للثورة تأثير كبير عليهن. عدن بعدها إلى البيت وحين غادرت منظمة التحرير الفلسطينية أصبحت النساء قضية ثانوية. في تلك السنوات كان بإمكان النساء المبيت خارج المنازل. لقد غادرت أختي الكبرى البيت أسبوعاً كاملاً لتقوم بتدريب عسكري بجرش. سنوات بعد هذه حين انخرطت أنا سياسياً وبدأت أكثر الخروج من البيت لم يعد مثل هذه الأشياء مقبولاً"[2].

بدأت الخلافات بين السلطة الأردنية والحركة الوطنية تتجلى ابتداءً من 1967 بالتوازي مع أخذ السلطة من طرف المقاومة التي باشرت في تهيئة بديل للدولة في أماكن عديدة من المملكة الأردنية إضافة إلى قيام الجناح اليساري للمقاومة بالكثير من التجاوزات[3] منها إقامة "مناطق محررة" داخل المخيمات وفي بعض

(1) Abou Daoud, 1999.
(2) عايدة، عمان، 13/06/2000.
(3) مثل خطف الطائرات من طرف الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين عام 1970 والتصرفات الفوضوية والانتقامية للكثير من الجماعات المسلحة.

أحياء العاصمة وفي بعض مدن الشمال (جرش، عجلون، إربد، الرمثة) حيث تم تنصيب حكام إداريين للمقاومة تحت إمرة حاكم عسكري[1] لكن أحداث سبتمبر/أيلول الأسود بعمان وضعت حداً عنيفاً لذلك التجنيد المكثف والاستقرار المؤسساتي للحركات الفلسطينية داخل المخيمات وفوق التراب الأردني. تمت ملاحقة المقاتلين الفلسطينيين من طرف الجيش الأردني خلال سنة 1971 حتى خروجهم النهائي في شهر تموز/يوليو بعد معارك دارت في شمال البلاد وفي ضواحي مدينة إربد وفي المثلث الغابي جرش/دبين/عجلون حيث تحصّن جزء من المقاتلين بعد خروجهم من العاصمة ثم من باقي المدن الأردنية. حين قام الجيش الملكي بالهجوم الأكبر في صيف عام 1971، كان عدد المقاتلين أكثر من ألفين بقليل، حيث تمكّن بعضهم من الفرار إلى سوريا والبعض الآخر وجدوا أنفسهم بين نارين ففضّلوا قطع نهر الأردن وتسليم أنفسهم للإسرائيليين. توفي 200 منهم في حين تم إلقاء القبض على 1500 ثم أفرج عنهم ففضل بعضهم التوجه إلى بيوتهم والانخراط في الحياة المدنية (800) وبعضهم التحق بالفيلق الفلسطيني للجيش الأردني (جيش تحرير فلسطين) ALP، أما 400 منهم فقط فذهبوا إلى المنفى السوري ومن هناك إلى لبنان[2]. تأثرت المخيمات بالمواجهات التي حدثت في سنتي 1970-1971 بحيث تضرر سكان العاصمة وضواحيها في سبتمبر 1970 ثم جاء دور سكان شمال البلاد. دمرت قنابل الجيش الأردني ما يقرب ثلاثة أرباع من منازل مخيم الوحدات ونصف مساكن مخيم جبل الحسين بعمان[3] واضطر 50,000 من السكان إلى مغادرة منازلهم لبعض الوقت. شكّل مخيم سوف بجرش دارئة لهجوم عنيف في ديسمبر/كانون الأول 1970[4]. وكذا مخيم غزة، قلعة الفدائيين وآخر قاعدة للمقاومة التي تم طردها إلى الجبال الشمالية، الذي تمت مهاجمته في نفس التوقيت ثم أعيدت الكرة في شهر تموز/يوليو 1971. أدى سبتمبر/أيلول الأسود وتبعاته إلى مقتل بين 3000

(1) Abou Daoud, 1999, p. 448.
(2) نفس المرجع، ص 541.
(3) أرشيف الأونروا.
(4) Sayigh Y., p. 275.

إلى 5000 شخص من الجانب الفلسطيني، من بينهم 900 مناضلاً وبين 1500 إلى 3500 مدني من ساكني المخيمات، ومن الجانب الأردني توفي 600 جندي وجرح 1500 منهم[1].

إن هذا الصراع المدني الذي تحدده الاختلافات حول مشروع المجتمع المرغوب فيه (الذي تحمله إيديولوجية اشتراكية ثورية مقابل نظام ملكي)[2] قد تم إحياؤه بعد ذلك بخصوص خلاف هوياتي ورمزي ومؤسساتي بين الأردنيين والفلسطينيين (الأردنيين من أصل فلسطيني). لقد ترك هذا الصراع آثاراً عميقة وسط سكان المخيمات خاصة بعد تغذيته بجملة من الخرافات مثل عمليات الاغتصاب التي مارسها الجنود الأردنيون على النساء الفلسطينيات[3] بالرغم من أنها مسألة يتحاشى الكثير التحدث فيها لأسباب سياسية. مع هذا فقد ساهمت هذه الأحداث في تشكيل البعد الوطني للمخيمات ورسمها سياسياً وتقوية حدودها الفيزيائية والرمزية. عاود النظام الأردني بسط يده على تلك الحدود بواسطة زرع مراكز للشرطة والدرك وسط المخيمات أو بجوارها وكذا مكاتب للاستخبارات العامة في العمارات التي كانت تحتلها سابقا مؤسسات المقاومة. قبل سبتمبر/أيلول الأسود لم تكن الحدود "الوطنية" والجماعية راسخة باعتبار أن الكثير من الأردنيين الأصليين كانوا يساندون الأحزاب الفلسطينية داخل الحركة الوطنية الأردنية. تقول عايدة: "كان الكل ينخرط في الأحزاب بما فيهم الأردنيون"[4]. إضافة إلى هذا، كانت نسبة كبيرة من مناصب المسؤولية بالدولة والجيش في يد الفلسطينيين الأصليين (60٪ من القوات المسلحة تتشكل من الأردنيين ذوي الأصل الفلسطيني) وهذا خارج جيش تحرير فلسطين الذي تم دمجه في تشكيلة الجيش الأردني. كانت الخدمة العسكرية واجبة ولذلك كان أطفال عائلات المخيمات يؤدون خدمتهم بالجيش مثلما هو حال أولاد أم جلال الثلاث.

(1) نفس المرجع، ص 267.
(2) Lalor, 1992.
(3) نفس المرجع.
(4) عمان، 13/06/2000.

من وجهة نظر مؤسساتية، استعاد الملك مباشرة بعد سبتمبر/أيلول السيطرة على جهاز الدولة وأعاد تنظيم الجيش بحمل الموظفين والمسؤولين من أصل فلسطيني المشكوك في دعمهم للمقاومة على الاستقالة وانتهج سياسة "أردنة" الوظيف العمومي والتي استمرت لوقت بعد ذلك. قام بتوقيف ناشطي الحركة الوطنية الأردنية وحاول التقليل قدر الإمكان من عدد الفارين من الجيش بحيث التحق آنذاك بين 5000 و7000 عسكري بصفوف المقاومة[1] وعدد أكبر في صفوف الشرطة.

ما يهمنا هنا هو أن نهاية عمليات التجنيد الجماهيري من أجل فلسطين والانكفاء على حدود الجماعة قد دعما، وهذا طيلة السنوات التالية، الرجوع نحو قيم تقليدية محافظة تعتمد على الجماعات العائلية وإعادة إحياء خطاب الشرف والأخلاق[2]. تمكّنت القيم الدينية من الانتشار بشكل سريع وهذا بفضل النشاطات الاجتماعية والخيرية، ففي الوقت الذي ضربت فيه رقابة مشددة على النشاطات السياسية للتنظيمات الاجتماعية التابعة للحركة الوطنية الفلسطينية ترك المجال حراً أمام النضال الاجتماعي الإسلامي للإخوان المسلمين بالأردن والذي تطور خاصة في الأماكن الشعبية والمخيمات. تمكّن مركز المجتمع الإسلامي أهم هذه المؤسسات الخيرية من فتح المستشفى الإسلامي ثم واصل عمله بتدشين شبكة من العيادات الطبية عبر تراب المملكة، وكذا المدارس ودور الحضانة وإقامة نظام لتقديم المساعدات المالية للمحرومين التي توزعت مراكزها بين 1986 و1990 في كامل المخيمات. كان لتطويق المكان من طرف المؤسسات التي يسيطر عليها الإخوان المسلمون والقيمة المالية المرتفعة للمساعدات التي يمنحونها وكذا تأثير أئمتهم في المساجد، آثاراً اجتماعية وكذلك - وهذا منذ 1989 - انعكاسات سياسية وانتخابية. في الواقع تم تدعيم هذه القيم المشتركة وغير الحزبية من طرف النظام، حين تمكن من استعمالها كوسيلة للقضاء على المعارضة السياسية. إن تزايد نسب الهجرة نحو دول الخليج وكذا الفوائد المالية التي تذرها قد ارتفعت مع ارتفاع أسعار النفط في عشريتي السبعينيات والثمانينيات وأدت إلى تسهيل تغلغل

(1) Sayigh Y., p. 267.
(2) Brand, 1998, p.124.

الإخوان المسلمين داخل المجتمع الأردني بكامله:

"- الكل عاد إلى بيته بعد 1971. تقول عايدة: قبل 1971 لم يكن ممكناً رؤية نساء متحجبات أو ترتدين ثياباً طويلة. الحقيقة أنه ابتداءً من 1975 بالتدقيق بدأ تأثير الدين يأخذ مكانه. أنا لا أنتمي إلى عائلة مناضلة، فأخي الأكبر كان يمارس السياسة حتى سنة 1971 لكنه بعد ذلك عاد إلى المسجد مثل البقية.

- كيف يمكن شرح هذا التغير في علاقته بالدين؟

- بعد وفاة جمال عبد الناصر (يوم 28 من سبتمبر/أيلول الأسود) انتهت القومية العربية وجاءت بعدها سنوات السبعينيات التي مثّلت مرحلة البترودولار حين ذهب الكثير نحو دول الخليج وعاد محمّلاً بالأموال ومعها جملة من العادات والتقاليد. عام 1982 (نهاية الوجود الكبير للأحزاب الفلسطينية بلبنان) ظهرت موجة العودة إلى الوراء "[1].

تميزت سنوات الثمانينيات بالنسبة للحركة الوطنية الفلسطينية بتسييس للأدوار البيولوجية والمنزلية للنساء المتمحورة حول عنصرين أساسيين: وهما سلاح تعدد الولادات والمقاومة اليومية الصابرة والمثابرة للعائلات الممثلة في النساء (الصمود)[2] إذا كان هدف صورة أم الشهيد هو ربط العائلات بالمصير الوطني فإن الخطاب الوطني حول الأمومة[3] الذي يتم بناؤه في مرحلة لاحقة يتوجه أساساً إلى النساء اللواتي يعشن مع أزواجهن بالمخيمات في لبنان وفلسطين ويمثلن طليعة الأمة. اكتسب هذا الخطاب صدى واسعا لدى شعب الشتات حين استعمل القيم الأسرية أو "الأسروية"[4] الموجودة بمجتمع المخيمات فيما أبعد من فلسطين وقواها ومنحها بعداً وطنياً معترفاً به.

(1) عمان، 13/06/2000.

(2) Peteet, 1991, p. 183; Sayigh R, 1988, p. 263.

(3) Peteet, 1991; Pouzol-Ershaidat, 2001.

(4) Fargues, 2000, p. 220-221.

رفض سلطة الأسرة وخطاب الشرف: إتحاد المرأة الأردنية (UFJ) والنقاش العام (1989–2003)

قبل الانفتاح الديمقراطي الذي بدأ عام 1989[1]، عاشت النشاطات السياسية بالمملكة واستمر نضال الحركة الوطنية الفلسطينية في السرية التامة بواسطة منظمات ذات طبيعة خيرية أو اجتماعية أو حرفية مثل فدرالية الجمعيات المهنية ومكوناتها[2] ومع سنوات المصالحة الوطنية بين 1971-1976 تم الترخيص فردياً لبعض المنظمات والحركات الاجتماعية التي شاركت في عمليات التجنيد من أجل فلسطين. النموذج هو مجموعة النساء المنتميات إلى جمعية النساء العربيات السابقة، التي تم إنشاؤها عام 1954 ومنعت بمقتضى إعلان القانون العرفي في 1957، قامت بتأسيس تجمع النساء الأردنيات في 1974. يدل تاريخ الحركات النسائية في الأردن على أنها كانت دوماً تابعة لتيارات النضال من أجل فلسطين أو للمعارضة اليسارية والقومية للنظام ومنها مثلاً رابطة الدفاع عن حقوق النساء التابعة للحزب الشيوعي الأردني والتي كانت أول من تزعم نضال المرأة. بعدها مباشرة جاء دور جمعية النساء العربيات التي طالبت عام 1954 بحق النساء في الانتخاب وكذلك الحق في الترشح للانتخابات البلدية[3] وكان لها دوراً محورياً في معارضة ورفض حلف بغداد[4] في 1956 وأثر هذا على مناضلات تجمّع النساء الأردنيات اللواتي تقاسمن هذه المثل السياسية. كانت رغبة هذه الحركات هو التغلغل في كل الشرائح الاجتماعية وخاصة منها الأوساط الشعبية التي يعيش بها اللاجئون وذلك بتفضيل تجنيد واسع وغير نخبوي وإقامة الفروع في كل مكان، وعلى إثر ذلك تم فتح مركز في مخيم الوحدات بعمان[5].

(1) انتهت مدة القانون العرفي مع انتخابات 1989 ووجدت الأحزاب السياسية وجوداً قانونياً رسمياً عام 1992.

(2) Abu-Odeh, 1999, p. 204.

(3) أراده النظام في تلك المرحلة للنساء المتعلمات فقط لكن تم رفضه.

(4) اتفاق الأمن المحلي تحت إمرة بريطانيا العظمى والولايات المتحدة الأمريكية لاحتواء تأثير المعسكر الشرقي والذي يلقى معارضة من قبل مصر وسوريا.

(5) Brand, 1998, p.125.

بالموازاة مع ذلك ابتداءً من سنة 1970، أدت المساومات بين منظمة التحرير الفلسطينية والنظام الأردني إلى فتح مكاتب المركزية الفلسطينية بين 1978 و1986[1] ولكن بصفة مؤقتة وتحت رقابة مشددة وبعد مغادرة مؤسسات الحركة الوطنية للتراب اللبناني عام 1982 تم الترخيص للكثير من المناضلين والفدائيين السابقين بالعودة إلى الأردن كما استعادت المنظمة الاقتصادية التابعة لمنظمة التحرير الفلسطينية "صامد" فتح ورشات لها من جديد بالمخيمات.

بعد منعه الحركات النسائية في السابق أراد النظام القيام بمبادرة في مجال حقوق المرأة تركّز على مجابهة الحركات المستقلة عن وصايته أو على الأقل محاولة الإشراف عليها وذلك بإنشاء منظمات موالية له على غرار التنظيم الجديد المسمى الإتحاد النسائي الأردني العام الذي أنشئ عام 1981، فهي لا تجند فردياً ولذلك لم تكن لها قواعد حقيقية في كامل التراب الوطني وبقيت معزولة عن معظم النساء[2]. بعد هذا بفترة قصيرة، تم إقفال الإتحاد النسائي الأردني العام من جديد بذريعة قيام التنظيم بإصدار تصريحات خلال مؤتمر عربي رأى فيها النظام معارضة له، وفي مرحلة الدمقرطة التي حلت بالبلاد، عاود الظهور إلى الوجود من جديد إتحاد المرأة الأردنية (UFJ) الذي عوّض الإتحاد السابق الممنوع وتمكّن من فتح فروع له في مختلف مدن المملكة وفي عدد من المخيمات. إن إعادة ترميم حركة وطنية ذات اتساع كبير، تقوم على التجنيد الواسع والفردي والشعبي عموماً في أوساط اللاجئين والجماعات من أصول فلسطينية، قد مكنت إتحاد المرأة الأردنية من إنشاء منظمات نسائية جديدة تنبع من الدولة (المنظمات غير الحكومية الملكية Royal NGO's -) ومنها: المنتدى الوطني للنساء الأردني عام 1995 بعد اللجنة الوطنية الأردنية لشؤون المرأة وتضطلع بتسييرهما الأميرة بسمة شقيقة الملك حسين. بإقامة بنيات ركزت أكثر على النخب وعلى الذهاب إلى ما وراء الحدود الأردنية بالاعتماد على "الجمعيات القروية"[3] أصبحت مسألة المرأة رهاناً سياسياً يقف خلفه الصدى

(1) أعيد فتحها عام 1989 وأصبحت تمثل الدبلوماسية الفلسطينية بعد أن تخلت الأردن عن الضفة الغربية عام 1988 وتم إعلان الدولة الفلسطينية التي اعترفت بها الدول العربية.

(2) Brand, 1998, p.150-151.

(3) نفس المرجع.

الدولي والمساعدات التي عملت على جلبها تدريجياً. وهكذا فالسنة الدولية للمرأة التي أعلنتها الأمم المتحدة عام 1975 كانت قد دعمت في السنة السابقة (1974) منح النساء حق الانتخاب (الحق الذي لم يمارسنه بصفة كاملة إلا بعد 1989) وحق الترشح وتجديد الحركة الاجتماعية النسائية بتكوين إتحاد المرأة الأردنية.

بعد أن كان إتحاد المرأة الأردنية مرتبطاً بالمقاومة الفلسطينية بانتسابه إلى حركات نسائية تقاسمه إيديولوجية واحدة وقضايا مشتركة إضافة إلى النشاطات السياسية لقسم كبير من مناضلاته، طور تدريجياً نشاطاً حقيقياً لتدعيم حقوق المرأة والعلاقات الأسرية بمعزل عن القضايا الوطنية الفلسطينية. لقد بدأت الهوة بين القضية الوطنية والقضية النسائية ترتسم في أواسط التسعينات واشتدت بين 1997-1998. في تلك المرحلة الكثير من النساء كن يناضلن في حركة فتح التي حدث مع جناح منها خلاف سببه إرادة هذا الحزب في استعمال تلك المنظمة كفرع نسائي فقط دوره خدمة الأهداف السياسية للحزب وذاك ما أفضى إلى قطيعة بين غالبية النساء والنضال الحزبي. هكذا تأكد دور إتحاد المرأة الأردنية كحركة نسوية واجتماعية مستقلة أراد لها زعماؤها أن تتحول إلى بديل سياسي للأحزاب الفلسطينية التي انتقدوا بشدة طريقة تسييرها:

"تقول عايدة وهي واحدة من الزعيمات: لقد عملت دوماً على مستويين: الأول وهو المستوى السياسي والثاني هو مستوى حقوق المرأة واعتبرتهما دائماً على قدم المساواة مهما كانت الوضعية السياسية. حينما غادرت الحزب تبعتني غالبية النساء ولم يفهم (أعضاء الحزب) باننا واصلنا العمل مع بعض. انا أعتقد اننا أقوى من الحزب وأن للإتحاد نشاط أهم بكثير. هناك الكثير من النساء اللواتي لا يؤمنّ بالنسوية ويقنعن بإتباع رجال العائلة أو الزوج وكل شيء حدث في تلك المرحلة التي لم تعد فيها النساء تاتين إلى الإتحاد حين بقي أزواجهن في الحزب. أعطيك مثالاً آخر لامرأة تنتمي للحشد (حزب أردني تابع للجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين) والتي كانت هنا بهدف تمثيل تلك الحركة والدليل على ذلك أنها بمجرد مغادرة زوجها للحشد قامت هي بنفس السلوك وما جاءت للإتحاد بعدها"[1].

خلافاً للإتحاد العام للنساء الفلسطينيات[2] والمنظمات النسائية القريبة من

(1) عمان، 06/ 06/ 2001.

(2) منظمة ممنوعة دائماً لكنها حاضرة فوق التراب الوطني عبر بعض المناضلات.

النظام الأردني، فإن هذه المنظمة قد تمكنت بسبب تاريخها وتاريخ مناضلاتها القادمات في معظمهن من عائلات المخيمات من تطوير نظرة براغماتية تتضمن النسوية آخذة بعين الاعتبار القضية الاجتماعية. حسب عايدة فإن الاختلافات بين الشرائح الاجتماعية فيما يتعلق بشروط قبول القيم العائلية، وخاصة منها مسألة الشرف، والتي تهم الكثير من سلوكات النساء في بعض الأوساط الشعبية مثل المخيمات، تقود إلى أعمال خاصة وهذا ما يفسر أيضاً التوزيع الضعيف للحركات النسائية فيها حتى التسعينيات والتأثير الاجتماعي السطحي لعمل أولى مناضلات الحركة الوطنية لأن خصوصيات المخيمات تفترض نوعا من النضال النسائي الجماعي والفعال والذي يتدخل في كافة مستويات الحياة اليومية على غرار النضال الإسلامي:

"هناك بعض نساء الحركة النسوية في العالم العربي اليوم التي تؤمن بأنه يجب إتباع طرق عمل الإخوان المسلمين بامتلاك أكبر عدد من المنخرطين والتدخل في كل مناحي حياة النساء. هذا هو السبيل الوحيد لتغيير الذهنيات ولا يكفي الاقتصار على التدخل على المستوى القانوني أو مستوى وسائل الإعلام "[1].

هذا العمل الجواري المرتكز على تجنيد مسؤولي الفروع والمراكز المنتمية للشعب داخل مخيماتهم ذاتها ساعد إتحاد المرأة الأردنية في الحصول على بعض الانتصارات قبالة الإسلاميين الذين وصلوا إلى ذروة تأثيرهم على المستوى الوطني في بداية التسعينيات والذين باشروا هجوماتهم على الإتحاد في مخيمات البقعة والوحدات وناصر بهدف غلق مراكزه وذلك باتهام مناضلاته بالشيوعية آخذين عليهن بشدة عيب انتهاكهن للذهنيات والعادات العربية وخاصة تلك النشاطات التي تقترحنها على الفتيات وكذا الاختلاط (بين الذكور والإناث) في دار ضيافة الطفل، كما اتهم هذا الاتحاد بإقامة علاقات مشبوهة مع مؤسسة أجنبية (YMCA) لإقامة هذا المشروع. رغم نداءات أحد أئمة البقعة من منبره لم يتمكن الإسلاميون من إقناع الناس، وبذلك توسّع فرع الإتحاد حين أغلق له الإسلاميون واحدة من لجانه. على نفس المنوال، لا يمكن التعبير عن عمل نسائي حقيقي داخل فرع نسائي تابع لحزب سياسي ما أو وصول النساء إلى

(1) عمان، 06/ 06/ 2001.

مراكز القيادة دورها تأسيس الفصل الوظيفي للجنسين وإعادة إنتاج اللامساواة الجنسية والطبقية:

"هؤلاء المناضلات (التابعات للإتحاد العام للنساء الفلسطينيات) لا يمثلن النساء بل أحزابهن السياسية فقط. لنا علاقات معهن ولكننا لا نعمل بنفس الطريقة. نساء رغبتهن في دخول المنظمات الدولية والعمل كممثلات سياسيات من جنس أنثوي لكنهن لا يناضلن من أجل قضية المرأة. نفس الشيء ينطبق على النساء الوزيرات اللواتي بلغن تلك المناصب بفعل مستواهن التعليمي وانتمائهن إلى عائلات مرموقة. إن هدفهن الأساسي هو تقوية أنفسهن اجتماعياً وليس تغيير الذهنيات لأنهن لا تعانين من ذلك ولسن في حاجة إلى التصارع من أجل ذلك. سمعتهن ليست طيبة لكنهن لا يعرن لذلك أي انتباه لعدم انتمائهن إلى زمرة النساء اللواتي قد تتعرضن للقتل "[1].

إذا ما أعادت عايدة النظر في الالتزام النسوي لهؤلاء النسوة السياسيات فإنها تضع المؤسسة الأسرية خاصة في قلب القضية النسائية. من جهة أولى فإن المركز الذي تحتله المرأة والحماية التي تحصل عليها في تبادلاتها مع المجتمع والتي تسهل لها رسم مسارها الشخصي تعود أولاً وقبل كل شيء إلى انتمائهن العائلي وبالتالي الاجتماعي في مجتمع القرابة التي ندركها سياسياً في قوة جماعاته الأسرية والقبلية. من جهة ثانية فإن الدور الأساسي للهوية الأسرية في اختيار النساء يفترض تأدية بعض مهامها كالحماية داخل المجتمع في كليته وشبكة اجتماعية واقتصادية متضامنة. إن أهمية التدخل في الأسرة والهجوم في نفس الوقت على السلطة الأسرية وعلى قضية الشرف، لا يتم لإدراكها بنفس الحدة تبعا للانتماء العائلي والاجتماعي:

"لدى الفقراء يعتبر التحدث إلى الرجل عيباً ويمكن أن يعرّض المرأة للخطر وهذا ما يمنعها من القيام بكثير من الأشياء، أما لدى الأغنياء فالقضية لا تطرح سوى في حال ممارسة المرأة لعمل (جنسي) سيء (قبل الزواج) وفي بعض الأحيان حتى هذا السلوك لا يعد خطيراً لأن الناس ليسوا بأقارب وهكذا فهم لا يأبهون بالآخرين. حتى الجيران حين يبصرون شخصاً يدخل إلى منزل ما فإنهم لن يتساءلوا عمن يكون ذلك الشخص "[2].

(1) نفس المرجع.

(2) مايسة، عمان، 10/ 12/ 2000.

إضافة إلى هذا، فإن محاولة تقليص سلطة الأسرة هو شكل من أشكال الكفاح الاجتماعي والسياسي. فحين يقوم إتحاد المرأة الأردنية بتقوية الاختيارات الفردية والعائلة النووية مقابل العائلات الأصلية، وحين يعارض الدور الممنوح لقيمة الشرف والتجاوزات التي تقود إليها فإن ذلك يعد بمثابة إعادة نظر في تنظيم السلطة بين مختلف مكونات المجتمع على المستوى الوطني.

هذا ما يفسر قلة اهتمام المنتدى الوطني للنساء الأردني بقيادة صراع نسوي على المستوى العائلي، ومن وجهة النظر القانونية فإن التغيرات التي يقترحها المنتدى تبقى جد متواضعة في مجالات المجتمع والتربية والصحة بحيث أن كل التعديلات تبدو دعماً للأسرة التقليدية كالوحدة القاعدية في المجتمع[1]. الحداثة التي يرغب النظام الهاشمي في تمثيلها لصيقة بإنتاج صورة دولية طلائعية فيما يخص مسائل الديمقراطية وحقوق الإنسان والحقوق الاجتماعية وعلى رأسها حقوق المرأة التي لا يجب تركها في يد حركات مستقلة فضلاً على أنها تقيم علاقات مع المعارضة السياسية للنظام. هذه المطالب تضمن أيضاً دعماً سياسياً واقتصادياً دولياً من الأحرى استقطابه. هذه الحركات الموالية للنظام تجد نفسها في مواجهة تناقض يكمن في تقوية موقف الأسرة التقليدية كقاعدة سياسية للمجتمع من جهة، وتمنح نفسها دور القيادة في مجال حقوق المرأة.

في الأردن، تم وما زال يتم الدفاع عن القيم العائلية التقليدية من طرف مختلف الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين وهذا لأسباب متغايرة. فمن جهة يدعم النظام سلطة أقوى الجماعات الأسرية بواسطة التشريع والنظام السياسي والاجتماعي، وفي دراستها للمكانة الممنوحة لقيمة الشرف في القانون الجزائي، أشارت امرأة القانون لامة أبو عودة إلى دور النخب الأردنية في إعادة إنتاج التقاليد وكذا أبوية وطنية يتم بداخلها تحديث دور النساء الذي يبقى مع ذلك خاضعا لمؤسسة أسرية تشكل القاعدة الأساسية للثقافة الوطنية[2] هناك أيضاً روح القانون في المجال الجنائي التي تشجع العدالة الخاصة والسلطة الأسرية، وذلك باهتمامها الواسع بقيم مثل "الثأر" والعفو فيما بين الجماعات العائلية. هذا

(1) Brand, 1998, p.173.

(2) Abu-Odeh, 1993; 1996.

التوازن بين تيارين (التحديث ودور الأسرة في مشروع البناء الوطني) كان ثمرة لرفض الدولة التدخل في العدالة الاجتماعية حين كان من واجبها التدخل لاستمالة هذه الأسر الكبيرة أو القبائل. وفي دراستها للسياسة السكانية، بيّنت Françoise De Bel-Air كيف أن دعم العائلة التقليدية كان رهاناً وطنياً للدولة الأردنية[1]. إن خاصية النظام الاجتماعي والسياسي تضخمت بسبب تعديل قانون الانتخابات عامي 1993 و1997 وهذا بإدخال مبدأ "رجل واحد، صوت واحد" الذي دعم المصالح القبلية ومصالح المجموعات العائلية الكبيرة وزاد في تمثيلهم في 1997 و2003 على حساب النضال السياسي. كانت وظيفة ذلك ونتيجته هي الحد من التأثير البرلماني والسياسي للإسلاميين. لقد تم تشجيع القيم العائلية التقليدية إلى درجة أنها غدت وسيلة لمجابهة تأثير الأحزاب الفلسطينية بعد 1971، ثم الإسلاميين الذين أصبحوا خطراً حين وقفوا ضد توجهات النظام. أصبح الإخوان المسلمون بفعل تمتعهم بحرية التجنيد في كافة الحقول الاجتماعية منذ انخراطهم في سياسة الأردن عام 1989 وإعلانهم تكوين حزب سياسي اسمه "جبهة العمل الإسلامي" (Front d'action islamique) المجموعة الأولى في التمثيل البرلماني إلى درجة أن بعض نوابهم، على غرار الإسلاميين الأحرار، احتلوا مجموعة من المناصب الوزارية مثل التربية والشؤون الاجتماعية. لكن كان هذا الدور السياسي والمؤسساتي الهام محدودا زمنياً بحيث أجبروا على الاستقالة من الحكومة عام 1992 جراء موقفهم المعارض لعملية السلام الإسرائيلية الفلسطينية وللتوقيع على السلم بين إسرائيل والأردن عام 1994 (اتفاق وادي عربة) إضافة إلى أن أصولهم الاجتماعية تعيد النظر في بنية النظام الملكي القائم على المجموعات الأسرية. وهكذا فقد فرضت الأسرة التقليدية نفسها في مواعيد تاريخية مختلفة كأداة لاحتواء المطالبة السياسية وتضييق الحقل السياسي بالحد من تأثير الثقافة الحزبية.

لم يكن الانتقال من نضال نسائي ذي طبيعة سياسية ووطنية إلى التشكيل التدريجي لحركة اجتماعية نسوية مستقلة متجسدة في إتحاد المرأة الأردنية يعني

(1) De Bel-Air, 2003.

الانكفاء على مطالب محصورة في المجال "الخاص". وفيما بقي الاتحاد يناضل على جبهة التعبئة السياسية في الأردن فإنه رفض بصراحة المبدأ السياسي الذي يضع الهيئات النظامية وعلى رأسها الأسرة ثم الأمة في المرتبة الأولى قبالة المسارات الفردية، وخاصة مسارات النساء المطالِبة بإعادة إنتاج مادي ورمزي لتلك الهيئات النظامية. بتموقعه في ميدان حقوق المرأة والممارسات داخل الأسرة فإنه لجأ إلى زحزحة الرهانات السياسية لتفادي المواجهة مع النظام السياسي الأردني ومع سلطة الذكورة داخل الأحزاب السياسية. هذا الانزلاق المحدد من طرف النظام للإطار الرسمي للسياسي يهدف إلى دمج كل أولئك الذين تم تهميشهم حتى ذلك الوقت وخاصة سكان المخيمات وامتداداتهم.

ما يهمنا بالدرجة الأولى هو عمل إتحاد المرأة الأردنية الموجه للنساء والعائلات وخاصة لاجئي المخيمات بواسطة برامج رائدة بالمملكة تشتغل على العلاقات الأسرية ومسألة العنف الأسري. الإتحاد خلق مكاناً يلتقي فيه أطفال الأسر المطلّقة بآبائهم، فتح خطاً ساخناً للاستعجالات (Hot Line) في مارس/آذار 1996 لتدارس حالات العنف من خلال الدعم النفسي والمادي للنساء والوساطة العائلية، وأقام مركزا للإقامة الجبرية. إن وجود الثنائي في العديد من نزاعات الزواج مرفوض من قبل العائلات لأنها سواء بإتباعها اختيارات فردية أو باستقلاليتها وخروجها عن هدفها الوظيفي البحث، تعيد النظر في سلطة أسرية تلقت ضربات المنفى والتطورات الاجتماعية في تلك الأماكن. يقدم الإتحاد نفسه كوسيط بين الرجال ونسائهم في الخلافات التي تعود إلى تدخل العائلة (الأمهات والأخوات) في شؤون الزوجين والتسيير الأبوي والبطرقي للأسرة، الخلافات التي تزداد حين يكون للعائلة تنظيم اقتصادي أسري يتمحور حول مؤسسة أو تجارة ما علاوة على نمط جماعي لتوزيع الثروات والتكاتف. إنه يدافع عن الوحدة الزوجية وعلاقة الزوجين مع أطفالهم في مواجهة السلطة الأسرية، أما هدف مكان الزيارة الذي يقصده أطفال الأسر المطلّقة فهو تجنب قطع علاقات الأطفال مع أمهم بصفة دائمة وخاصة حين يؤدي الطلاق إلى صراعات أسرية حادة - وذلك ما يحدث في غالب الأحيان - ومع أبيهم في بعض الأحيان ولكن بطريقة أقل راديكالية لأن السلطة الأبوية تؤول إليه حتى وإن قامت الأم بتربية الأطفال. هنا أيضاً، وانطلاقاً من مفهوم (parentalité) (أي تحول الرجل إلى أب)، فإن أولوية

الأسر الأصلية في علاقات الزواج تؤدي إلى قطيعة لا تكون الأولوية فيها لعلاقة الأبوين مع أطفالهما. يساعد هذا المكان الأمهات في مقابلة أطفالهن خارج مراكز الشرطة[1] وهو الخيار الوحيد المتوفر سابقا والذي كان يطرح مشكل الوقت القليل المخصص للّقاء ونوعيته إضافة إلى الصعوبة الإضافية بالنسبة لبعض الأمهات اللواتي يتم منعهن من التوجه نحو مركز الشرطة لأسباب لها علاقة بشرف وسمعة العائلة.

الشيء الذي أدى إلى فسخ عقد الزواج في حالة السيدة اعتياد، أم لثلاثة أطفال كانت تعيش مع زوجها بمخيم جبل الحسين، هو التسيير البطرقي لكافة شؤون العائلة بما فيها شؤون الزوجين، بحيث تم زواجها سابقاً بتوضيب داخل اختيارات الأسرة وشبكاتها الاجتماعية. بعد تكرر الشجارات ورداً على شائعة مفادها وجود امرأة أخرى في حياة الزوج، قررت مغادرة منزل الزوجية تاركة خلفها أطفالها الثلاث بما فيهم آخرهم طفل رضيع معتقدة أنها بفعلها ذاك سوف تتعب زوجها الذي سيغيّر من موقفه وسيتمنى عودتها حالاً. عوض ذلك، تزوج الرجل في نفس الشهر بهدف قتلها غيضاً. باستعمال وساطته تمكن إتحاد المرأة الأردنية من إعادة بناء الأسرة:

"قصدتنا وجاءت هنا لأنها كانت ترغب في رؤية أولادها والحصول على كفالتهم. أبوها رفض التكفل بهم وعارض في الأول مرافقة الأب لأطفاله إلى هذا المكان حتى يمنع تحدث الزوجين مع بعض فتكفل رب العمل الذي يعمل لديه الزوج بالدور. كانت العملية صعبة الترتيب للغاية وذلك لوجود زوجة ثانية. يقول الزوج أنه يحب زوجته لكنه يشترط تخليها قليلاً عن التأثير الأبوي الذي كان سبب الصراعات، ويقول أنه مذنب بزيجته الثانية ويرغب في الالتحاق بزوجته. تمكّنا من جمع الزوجين في فضاء الاستقبال واللعب دون علم أسرتيهما. بعد هذا اللقاء، قرر الزوج تطليق زوجته الثانية والعودة إلى اعتياد لكن والدها رفض ذهابها إلى بيت زوجها. نصحته باختطاف زوجته والذهاب معها لبضعة أيام إلى العقبة (على شاطئ البحر الأحمر في جنوب الأردن). أخيراً وبعد تدخلنا لدى والد اعتياد وأسرة الزوج وكذا المفاوضات المتكررة بين عائلتي الزوجين، قبل أبوها مع اشتراطه استئجار منزل جديد للزوجين

(1) الإتحاد حل محل مركز الشرطة بحيث هناك شرطية منتدبة لديه لضمان أمن واحترام حقوق كل واحد تجاه الأطفال.

والقيام بتحسين الظروف المادية"[1].

يمثّل إتحاد المرأة الأردنية حماية مؤسساتية وقانونية ومادية في كثير من الحالات التي استمعنا إليها حيث يشكّل العنف داخل العلاقات الزوجية خطراً على النساء وخاصة في الحالات التي تتشتت فيها العائلة ولا تكون لدى الأب أو الإخوة الوسائل أو لا تكون لديهم الرغبة في لعب دور السند للزوجة في مواجهة زوجها في حالات الصراع، أو بالعكس، تفضل الانسجام العائلي والاجتماعي وبالتالي المحافظة على الزواج (في غالب الأحيان الزواج اللُحمي) باسم الهوية العائلية وهذا رغم تعارضهما. تدل ممارسات إتحاد المرأة الأردنية على أنه طوّر نظرة إلى الأسرة تهاجم عناصرها القمعية بتدعيم الحرية المطلقة للأفراد والنساء في علاقات الزواج، وهكذا فهو يعوّض نقائص الأسرة دون أن يعيد إنتاج إيديولوجية أسرية وهوياتية يتم الدفاع عنها من طرف سكان المخيمات والعائلات الكبيرة وهذا لأسباب مختلفة. إنها إيديولوجية تنكر نقاط ضعفها وخاصة في حماية النساء وبالتالي تعيد إنتاجها كنظام هرمي للسلطة ليس بين الجنسين فحسب بل على مستوى المجتمع بأكمله.

"دينا" كانت ضحية لعنف زواجي بشع ومتكرر، شجعه افتقادها للسند العائلي الذي يمكن أن تشهره سلاحاً في وجه زوجها، الذي لم يتوان عن ضربها ضربا أقعدها بالمستشفى شهراً بكامله. توفي والداها ولم تكن تربطها علاقة بإخوتها – ما عدا واحداً – الذين هم في الحقيقة إخوتها من أمها أو من أبيها، ولم يكن بحوزتها حتى أرقام هواتفهم. حينما أخبرتهم "مايسة" عن المآسي التي تتعرض لها شقيقتهم رفضوا مساعدتها إذا لم تتخل عن أطفالها الأربع ثم اتفقوا في نهاية المطاف على منحها راتباً شهرياً زهيداً لا يتعدى عشرين ديناراً شهرياً. ساعدتها مايسة لدى وزارة الشؤون الاجتماعية في الحصول على منحة المعدومين وقيمتها أربعين دينارا للشهر وأعانتها في إيجاد سكن ومنصب عمل. وقف الإتحاد إلى جانبها في المسائل القانونية لأنها تقدمت إلى العدالة بشكوى ضد زوجها، الذي كان بالسجن آنذاك، حتى تقرر تركه بطلب من إخوته. حين يقود أي عنف جسدي إلى مرحلة استشفاء أو شل الحركة إلى أكثر من واحد وعشرين يوماً فإنه

(1) مايسة، عمان، 20/ 12/ 2000.

يعتبر جناية ويعرّض مرتكبه لعقوبة سجن ثقيلة. بعد سحب الشكوى تستمر المتابعة القضائية ولكن بعقوبة أخف. خرج إذن زوجها من السجن ورغبت في العودة إلى حياتها الزوجية فصممت مايسة على مرافقتها في هذا الخيار بمواصلة نشاطات الوساطة والمتابعة الفردية لكل من الزوجين وهذا بالمساعدة السيكولوجية. "يحدث أن يتخاصما الآن ولكنه لم يعاود ضربها لأنه في السابق كان يعتقد أنها لوحدها دون أية حماية. إنه يعرف الآن جيداً أننا هنا وهذا ما أذكّره به كلما لقيته"[1].

قصة أسمة، 38 سنة، تعبّر جيداً عن وزن الهرمية العائلية الراسخة في السلطة الأسرية الذكرية – بحيث تجتمع الأسرة والذكر كي تمنع القيام بأي عمل ضد عنف الزوج. أما اشتغال الإتحاد على الأسرة فإنه يتوجه أساسا إلى مجموعة اللاجئين وتدريجياً كذلك إلى كافة شرائح المجتمع باعتبار أن العنف الأسري موجود في كل الأوساط، بيد أنه أقل انتشاراً داخل الطبقات الميسورة. فنساء الأحياء الراقية بالعاصمة يتصلن بنا هاتفيا لكن نادراً ما تأتين خوفاً على تلطيخ صورة أسرهن في حضرة المناضلات القادمات من أوساط أقل رفاهية. خلافاً للأخريات "فإن النساء الحاصلات على مستوى تعليمي معيّن يجدن صعوبة أكثر في الحديث عن مشاكلهن الزوجية والعنف ومشاكل لها علاقة بالجنس لاعتقادهن أنها تنتمي لدائرة القضايا الخاصة"[2].

أسمة هي زوجة وزير سابق وهو من كوادر الجيش ويكبرها بـ19 سنة. كان زواجهما تقليدياً بحيث نظم من طرف العائلة باتفاق معها حين كان عمرها 15 سنة. لها أربعة أطفال، اثنان منهما طلبة وبدأت تتعرض للعنف الزوجي المتكرر منذ المراحل الأولى من دخولها بيت الزوجية. بدأت تتصل دورياً بالخط الساخن (Hot Line) دون أن تجرأ على القدوم إلينا خشية الشائعات ولاعتقادها في لا جدوى الخطوة مقابل قوة وسلطة زوجها. حين كسر لها يدا اتصلت ابنتها هاتفياً بمايسة التي طلبت منها على التو إحضار الشهادة الطبية من المستشفى. مايسة التي لا يتعدى عمرها الثلاثين سنة والتي ترعرعت في مخيم البقعة اتصلت هاتفياً

(1) عمان، 05/ 01/ 2001.

(2) نفس المرجع.

بهذا الرجل ذي النفوذ – 59 سنة – وانتزعت منه رسالة كتبها يتعهد فيها بالكف عن ضرب زوجته:

"هاتفته قائلة له بأن المستشفى اتصل بنا ليخبرنا أن الكسر الذي تعرضت له زوجته لم يكن ناتجاً عن حادث. في أول الأمر أنكر ورفض مقابلتي، فقلت له: "إذا ما اتصلوا بنا من المستشفى ثانية ولم تات فسنذهب إلى الشرطة" فاجاب: "أنت تهددينني؟" فاجبت بالنفي وطلبت منه المجيء. في نهاية المطاف جاء مرفوقاً بسيارتين. الكل كان يتساءل من يكون ذلك الشخص ولا أحد كان يعلم أنه حالة من حالات (Hot Line). تحادثنا ثلاث مرات وفيها قال أن سلوك زوجته لم يكن معتدلاً، بحيث تعتقد أنها جميلة وكل الرجال في الشارع ينظرون إليها وانه لا يثق فيها. جاءت هي بدورها مرات عديدة، وفي أحد الأيام تمكنت من جمعهما وأوجدنا تسوية بينهما يقوم هو من خلالها بتوقيع وثيقة يتعهد فيها بعدم العودة إلى الضرب من جديد. لم يكفّ عن شتمها لكنه احترم العهد خوفاً من متابعتنا له قضائياً إذا ما هو حاول الضرب ثانية. ليس من السهل تغيير شخص في سنه وفي مكانته الاجتماعية .يجب الكثير من الوقت لانه لا ياتي دورياً إلى هنا. يجب أيضاً أن تكون قوياً مع هذا النوع من الناس وإلا رفضوا الاستماع إليك، لأن الخوف يتملكهم أكثر"[1].

هذه القصة شهادة على الصراع الاجتماعي الذي تحتويه الثورة على السلطة الأسرية – المفرطة في هذه الحالة – من طرف الإتحاد إضافة إلى فتح نقاش عام حول ما يسمى جرائم الشرف (أي القتل الذي غالباً ما يمارس ضد النساء من طرف أحد أفراد العائلة بتهمة ارتكابهن أو لارتكابهن جريمة المساس بشرف العائلة وذلك بممارستهن للجنس خارج إطار الزواج) في نهاية التسعينيات فضلاً عن رفض البرلمان الموافقة على القوانين المؤقتة الخاصة بالأسرة والتي صادقت عليها الحكومة في نهاية 2001، كلها مؤشرات تبيّن أهمية الرهان الاجتماعي والوطني الذي تمثله الأسرة في المملكة وكذا الضغوطات وهامش الحركة الذي يؤثر على مسارات محدثاتنا في المخيمات.

تمنح الممارسة القانونية الأردنية مكانة هامة لمفهوم الشرف، كما تدل عليه أحكام المادة 340 التي تهون من العقوبة المنجرة عن تلك الجرائم وخاصة استعمال المادة 98 والبند المتعلق بالغضب في هذا النوع من الأعمال الإجرامية،

(1) عمان، 05/ 01/ 2001.

ومنذ قرار محكمة الطعن عام 1964 تم توسيع نظام تخفيف العقوبات[1]. لم تكن هذه التنازلات لصالح السلطة الأسرية مكلفة جداً سياسياً حين كانت هذه الجرائم محصورة في مجموعة السكان اللاجئين المتواجدين في أسفل السلم الاجتماعي. لم تبدأ الحملات الإعلامية المناهضة للمادة 340 والمطالبة بإلغائها إلا في 1998 خلال مؤتمر لإتحاد المرأة الأردنية. قبل هذا، ساهمت المقالات المتواترة منذ 1994 والمنشورة على صفحات "جوردن تايمز" بتوقيع الصحافية رانا الحسيني المتخصصة في قضايا الإجرام، وانضمت الصحافة المكتوبة بالعربية عام 1997 لتساهم في تحسيس الرأي العام. على مستوى النظام السياسي كان الأمير الحسن أول من يدين تلك الجرائم عام 1996، ولحقه الملك حسين وهذا بصفة رسمية في نوفمبر/تشرين الثاني 1997 لكن لم تتبع هذه التصريحات أي قرارات سياسية أو تشريعية. أما على المستوى المؤسساتي فقد باشر إتحاد المرأة الأردنية حملته التجنيدية بالاشتراك مع أحد الفاعليات القريبة من النظام وهي اللجنة الوطنية الأردنية لشؤون المرأة وتمكن من تقديم مشروع قانون يهدف إلى إلغاء المادة 340. ابتداء من 1998 و1999 اكتسبت الحملة بعداً وطنياً ودولياً انتهى بتشكيل (الحملة الأهلية) يقودها اثنا عشر من فعاليات المجتمع المدني (معظمهم شباب ويتمتعون بشهرة) من بينهم رانا الحسيني والمحامية المناضلة من أجل حقوق المرأة والإنسان والرئيسة السابقة لإتحاد المرأة الأردنية، أسمة خضر. قامت هذه (الحملة الأهلية) بتوزيع لائحة على كامل التراب الأردني مطالبة بإلغاء المادة 340 وتمت مساعدتها في عملية التجنيد من قبل حملة إعلامية دولية.

في شباط/فبراير 1999 بدا الملك عبد الله الشاب حريصاً على تلبية رغبات الرأي العام الدولي والصورة الحداثية التي أرادها لبلاده، ففي حفل تنصيب الوزير الأول عبد الرؤوف الروابدة، طلب من النواب تغيير كل قانون من شأنه أن يتضمن أي تميّز ضد النساء. سدى كانت الرغبة، لأن مجلس النواب المنتخب عام 1997 والمتكون من ممثلي التجمعات القبلية الكبرى مثلها تماماً مثل سابقتها، قد رفضت مرات عديدة التصويت على إلغاء تلك المادة القانونية رغم

(1) Abu-Odeh, 1996, p. 158-159.

تصويت مجلس الشيوخ الذي يعيّن أعضاؤه من طرف الملك الذي له تأثير عليهم. حدث تعديل فقط على المادة 340 في ديسمبر/كانون الأول 2001 بمرسوم قانون مؤقت في غياب البرلمان الذي لم تتم إعادة انتخابه وبالتالي تعليقه بين جوان/حزيران 2001 وجوان 2003، تعديل أساسه تقليص الأعذار الممكنة والمساواة بين الجنسين وهذا يقترب كثيراً من مفهوم الجريمة العاطفية[1]. بيد أن وتيرة استعمال المادة 98 من أجل الحكم على تلك الجرائم يقلل من تأثير التعديل المؤقت للمادة 340 لأن المادة 98 تدعم في الواقع نظاماً مخففاً للعقوبات - والرهان الآن هو دفع البرلمان للموافقة على تعديل قام برفضه من جديد في صيف 2004 وخاصة تطور القضاء وممارساته القانونية. لم تتم في هذه المرحلة أيضاً الموافقة على تعديلات قانون الأحوال الشخصية الذي مر هو أيضاً بمرحلة القوانين المؤقتة (الطلاق الذي يحصل باختيار من المرأة مقابل تنازلها عن مجمل إيرادات نفقة الأمومية "الخلوع"، رفع السن القانونية للزواج من 15 سنة للنساء و16 سنة للرجال إلى 18 سنة لكليهما) التي تناضل من أجلها الحركات النسائية وعلى رأسها إتحاد المرأة الأردنية[2]. إضافة إلى تعديل المادة 340 التي يكمن رهانها في اتخاذ موقف سياسي أكثر من قدرتها على مجابهة تلك الجرائم - المحدودة مع ذلك ـ تبقى مواقف الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين بمثابة الرموز للرهانات الوطنية لتلك القضية.

الكثير من النواب المنتمين لأحزاب علمانية من اليسار أو الوسط

(1) تستفيد المرأة أيضاً من الظروف المخففة إذا ما باغتت زوجها في حالة تلبس بجريمة الزنا فتقتله أو تحاول ذلك.

(2) يناضل الاتحاد أيضاً من أجل تغييرات أخرى تخص قانون الأحوال الشخصية وخاصة نقطة كفالة الأطفال، تغيير قانون جوازات السفر الذي لم يدخل حيز التطبيق بعد والذي يسمح للنساء بالحصول عليها دون ترخيص من ولي قانوني، الحصول على قانون للنسب الانتخابية والذي تم خلال انتخابات 2003 ولكن بطريقة محدودة وتعرض للانتقاد، حتى تتمكن النساء الفلسطينيات من تمرير الجنسية الأردنية لأطفالهن، من أجل منح الشرعية للإجهاض في بعض الحالات لتمديد إجازة الأمومة والاستفادة من خدمات دور الحضانة ومن أجل مساواة أكبر في الحقوق الاجتماعية والمهنية، ويهدف الاتحاد أخيراً إلى ضمان استقلالية الخيارات الانتخابية للنساء التي يحدها حتى الآن الدفتر العائلي، الذي هو ملكية للرجال، في ممارسة حق الانتخاب.

التزموا الصمت حين تم تقديم المادة لعملية الاقتراع بالبرلمان في دورة نوفمبر/تشرين الثاني 1999، في حين وقفوا سابقاً لصالح الإلغاء. الوحيد الذي صوت لصالح الإلغاء كان نائباً من البعث. إن الأسباب التي تذرع بها مجلس النواب تدل على الدور الممنوح للمؤسسة العائلية وعلى رأسها النساء في إعادة إنتاج الأمة وأبعد من ذلك، المجتمع العربي المعارض للمجتمع الغربي. يرى أغلب النواب أن الحكومة بإرادتها تلك تبين أنها رضخت للمطالب الغربية التي من أهدافها "منح شرعية للفجور" و"التدخل في المجتمع الأردني بمهاجمة أخلاق النساء"[1] وجاء موقف جبهة العمل الإسلامي (Front d'action islamique) مشابها حيث صدرت فتوى يوم 14 فيفري/شباط 2000 ترى أن إلغاء تلك المادة ينافي روح الشريعة الإسلامية وقال عبد اللطيف عربيات الأمين العام للجبهة أن "ذلك مجرد مؤامرة غربية هدفها تهديم وتلويث مجتمعنا"[2] مشيراً إلى قلة استعمال تلك المادة التي مع ذلك يعتبرها وسيلة "لدعم قيمنا الاجتماعية" و"خط الدفاع الأخير لأخلاقنا"[3]. في ذلك اليوم، قام الحزب بتجنيد منخرطيه ضد المسيرة الكبرى التي نظمتها مجموعة الحركات والأشخاص الذين نادوا لتلك الحملة، ومنهم أحد عناصر العائلة الملكية الأمير غازي الذي استدعى إليه رؤساء القبائل. في نفس الوقت قام الأمير بإنجاز كتاب يعترض فيه على العلاقة بين القيم القبلية والمادة 340[4] التي تعود جذورها إلى القانون الفرنسي والقانون العثماني[5] دون التركيز على الأسباب التي قادت إلى تلك الاستعارة، ولا على روح القانون ومكانة الشرف والسلطة الأسرية في النظام القانوني والسياسي. بدأ الشيوخ أيضاً يتحدثون علانية في نفس الاتجاه مبعدين تلك الممارسات الإجرامية عن القيم القبلية ونفوا وجود جرائم الشرف لدى القبائل الأردنية، وهذا منذ نصف قرن، وشرحوا سيرورة العدالة القبلية التي، وعلى غرار العدالة الإسلامية، لا يقوم بها الفرد أو الأسرة القريبة بل توكل إلى أشخاص مخول لهم ذلك.

(1) Jordan Times, 23/11/1999.

(2) نفس المرجع، 08/ 03/ 2000.

(3) نفس المرجع.

(4) قانون نابوليون لعام 1810 وقانون العقوبات العثماني لعام 1858.

(5) Bin Muhammad, 1999.

مثلما فعل الشيوخ قام قادة الدين الرسميون وممثلو الإسلام التقليدي بمساندة إلغاء المادة باعتبار أن قيمة الشرف غريبة عن الإسلام، في حين أن تلك المادة تمنح الحرية لتطبيق عدالة عائلية تسبق نظام العدالة الإسلامية وعملياتها المقننة وكذا العقوبات المسلطة على فعل الجنس قبل الزواج.

رفض إذن الفاعلون المنتمون إلى عالمي القبيلة والدين وبشدة الممارسات الإجرامية التي يقوم القانون بتسهيلها، وكما يقول عبد الله حسنات مدير جوردن تايمز آنذاك، بالرغم من "أن المعارضين للإلغاء هم أعضاء البرلمان القبلي من جهة والإسلاميون المسيسون من جهة أخرى"[1] وهذا يعود إلى تسييس المجال العائلي الذي يمثل معنى مغايرا لكل منهما. فممثلو القبائل في مجلس النواب يرون بأنه فضلاً عن كون القضية وطنية فإنها متعلقة أساساً وقبل كل شيء بالمحافظة على الدور السياسي للقبائل والعائلات الكبيرة في مستوى رمزي وتفادي تدخّل الدولة في هامش الحرية المتروك لممارسة العدالة الفردية. أما ممثلو جبهة العمل الإسلامي فيرون أن المسألة السياسية تبنى على اعتبارات وطنية مربوطة أولا بالقضية الفلسطينية وقدرتهم على تمثيلها علانية في المملكة والتي نجد لها صدى في الإيديولوجية التي كبرت لحظة الانتفاضة. ترى الجبهة بأن الإبقاء على الخطر الممثل في ضعف العقوبات المقابلة لهذه الجرائم هو وسيلة للمحافظة على قيمة الشرف الغريبة عن القيم الإسلامية ولكنها مفيدة باعتبار أنها تقليدية ومشتركة وقابلة للاستغلال لصالح أخلاق وطنية جديدة تزاوج ما بين الأخلاق العامة والوطنية. كما بينت ريما حمامي[2] كيف توصلت حماس خلال الانتفاضة الأولى التي التحقت بها بعد بضعة أشهر من بدايتها في ربيع 1988 إلى فرض أثواب معينة على النساء من خلال حملة شرسة قامت بها خاصة في قطاع غزة من أجل ارتداء "الحجاب الشرعي" و"الجلباب" وهكذا تمكنت الحركة بعد سلسلة من التعليمات (حول الخمر ومسألة الجنس وغيرها) من إقامة علاقة بين الأخلاق العامة والمقاومة الوطنية، علاقة تقوم أساساً في نظر الجميع على سلوكيات النساء الممثلة رمزياً من قبل الجسم النسائي العام.

---

(1) Jordan Times, 13/02/2000.

(2) Hammami, 1994.

إن العلاقة بين حدود الهوية والجسم النسائي العام ليست جديدة تماماً كتلك التي بين الحدود الرمزية الممثلة في الحجاب وحدود الهوية بين المجموعات الاجتماعية التي يرمز لها الشرف. تجد هذه العلاقة تعبيرها في العبارة الشعبية التي تقول "هتك عرضه" (أي أضاع شرفه). "هتك" يعني نزع الحجاب لرؤية ما يخفيه، وكلمة "هتك" آتية من نفس جذر كلمة "العار/الفضيحة"[1]. في فلسطين عام 1948 كان ارتداء الحجاب يتبع الحدود بين المجموعات بحيث ترتدي الفلاحات والبدويات لباسا تقليديا (الشاش بالنسبة للفلاحات وهو قطعة واسعة من القماش القطني الأبيض، وبالنسبة للبدويات هو قطعة قماش حريرية ملونة مزروعة بعدد من القطع النقدية القديمة لتغطية الأنف والفم) لا يغطي الشعر أو الوجه كلية، ويتغير تبعاً للظروف بحيث أن حركاتهن اليومية داخل الدوائر الهوياتية للمجموعة (القرية، الحارة) لا تستدعي الكثير من الحماية. بالمقابل، حين تخرج نساء الحضر من المنزل العائلي الذي هو مجال الهوية فإنهن يغطين أجسادهن كلية لأن الحجاب يعبّر عن معالم التفرقة الاجتماعية، وفي فلسطين الزراعية بعهد الانتداب، لم تكن ترتديه سوى نساء عائلات الملاك الكبار. حين توسعت المجموعة إلى الأمة، تميزت سنوات الثورة الوطنية الفلسطينية بالنسبة للأجيال الجديدة من اللاجئين بعدم ارتداء الحجاب وإذا ما انتشرت القيم والممارسات الدينية بعد ذلك انتشاراً اجتماعياً، فإن الانتفاضة هي التي منحت للحجاب والجلباب بعدا سياسياً حتى بالمخيمات الأردنية. إضافة إلى كونهما نمط اتصال بالنسبة لحركة وواجهة تأثيرها، حيث أصبحا رمزين وطنيين يقضيان على الاختلافات الاجتماعية بواسطة الانسجام النسبي للثياب، علماً بأن الأمة هي تجمّع أفراد متساوين ومتحدين بنفس الأخلاق المشتركة. تروي عايدة حوارها مع زوجة إبراهيم زيد الكيلاني أحد قياديي جبهة العمل الإسلامي والتي دعتها للمشاركة في محاضرة حول المسائل الوطنية وتمنت إقناعها بارتداء الحجاب: "لماذا لا ترتدين الحجاب أنت المرأة الوطنية؟"[2].

بموجب مقتضيات الانسجام الوطني خلال الانتفاضة الأولى بفلسطين، تبنت

---

(1) Salah, 1986.

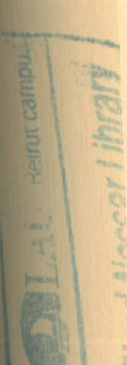
(2) عمان، 06/06/2001.

كل أجنحة الأحزاب السياسية العلمانية هذه الإيديولوجية التي تزاوج بين المسألة الوطنية والأخلاق دون أن تنتقدها انتقادا مهما، بل عملت أحياناً على احترامها رغم معارضة الكثير من الأصوات النسائية لذلك. في الأردن حيث تم تدريب عدداً من قادة حركة حماس وحيث نشأت الثورة وتدعمت، دخل النضال الديني معترك السياسة مباشرة بفترة قصيرة بعد انطلاق الانتفاضة، ومع المعارضة الشديدة لاتفاقيات السلام تدعم التحالف الاستراتيجي بين الأحزاب العلمانية اليسارية والإسلام السياسي ضد الموقعين على السلام، أي حركة فتح بقيادة ياسر عرفات والنظام الأردني. منح هذا التحالف فرصة للمساومات على المستوى الداخلي وخاصة لحظة الانتخابات التي جرت بالمخيمات على حساب الأحزاب اليسارية في غالب الأحيان، فرصة تترجم بتمثيل تصعب المحافظة عليه من طرف أحزاب فقدت من تأثيرها المحلي وتقلص تأثيرها السياسي على المستوى الوطني. من وجهة النظر السياسية تحاول الأحزاب اليسارية وجبهة العمل الإسلامي التوفيق بين مواقفها وأعمالها، لكن من وجهة النظر الاجتماعية فهي إيديولوجيا متعارضة رغم أن هذا التعارض يبقى محدوداً بسبب الاهتمام الضئيل الذي توليه هذه الأحزاب للمسائل النسائية مقابل الأولوية الممنوحة للمسائل الوطنية والعائلية. هذا هو تفسير أصوات النواب التابعين لتلك الأحزاب والذين إضافة إلى ذلك ينحدر جزء منهم من العائلات الكبيرة ولهم أيضاً مصالح أخرى يدافعون عنها.

بالمقابل تضع مناضلات إتحاد المرأة الأردنية موضوع النسوية على قدم المساواة مع التجنيد من أجل فلسطين، إضافة إلى أنهن تتصارعن في الميدان مع بعض الصعوبات المرتبطة بالدور الخصوصي الذي تلعبه قيمة الشرف في مسارات نساء بعض الدوائر الاجتماعية مثل المخيمات، وبدا من اللازم الكفاح ضد كل الترتيبات القانونية التي تدعم تلك القيمة. وجدت النساء أنفسهن أيضاً في مواجهة يومية مع الآثار الاجتماعية للوجود السياسي للحركة الإسلامية داخل المخيمات، ولذلك بدا من واجبهن توضيح الفرق بين القيم الدينية والتلاعب الانتهازي بالقيم التقليدية مثل الشرف، والوصول إلى فك العزلة العامة عن المجالين المرجعيين وتغيير موقف الإسلام السياسي من هذا الموضوع حين يتم في هذه المرة استعمال الإسلاميين لقيمة الشرف، التي منحوها بعدا وطنيا، على حساب

مسارات النساء.

هذا هو معنى عملهن باتجاه النضال النسائي الإسلامي وكما تروي عايدة، فإنه عقب اجتماع حول إلغاء المادة 340 والذي دعيت إليه عروة الكيلاني مسؤولة الفرع النسائي لجبهة العمل الإسلامي وابنة القائد المذكور أعلاه، اقتنعت بأن النضال ضد ممارسة الجرائم المسماة "جرائم الشرف" ليس معارضاً لروح الإسلام ورغبت في التعرف أكثر على (Hot line) وبرامج إتحاد المرأة الأردنية المتعلقة بالأسرة. إن تطور الحوار بين المناضلات العلمانيات والإسلاميات وخاصة مع المعتدلات منهن واللواتي انفصلن عام 2001 مع رفاقهن من الرجال رفضا لسياسة جبهة العمل الإسلامي مكونات بذلك حزباً إسلامياً وسطياً، قد أصبح مساحة لمناهضة مواقف الإسلام السياسي حول هذا الموضوع، ومجالاً للتفاوض حول التغيّر الاجتماعي. ظهر إلى الوجود في أواسط التسعينيات خطاب إسلامي نسوي حقيقي. رغم الخطاب الأولي الذي كان يرى أن مهمة المرأة تقع داخل البيت والأسرة فإن الدور الذي منح لها من خلال الأعمال الاجتماعية والخيرية ونشاطات الدعوة الموجهة للنساء وانعكاساتها السياسية قد دفع بالمرأة إلى الاندفاع أكثر نحو المشاركة أكثر في الفعل العام[1]. تزايد تأثير النساء داخل الحركة الإسلاموية ومراكز قيادتها كما حدث على المستوى الوطني بارتقاء واحدة منهن خلال الانتخابات البرلمانية الأخيرة لشهر جوان/ حزيران 2003 إلى منصب نائبة بفعل نظام الحصص الخاص بالنساء ولكن بأكبر عدد من الأصوات. قام إتحاد المرأة الأردني أيضاً بتغذية حوار مع نضال نسوي إسلامي له هو كذلك هاجسه الاجتماعي، وتمكن من بناء قدرة للتأثير وأصبح باستطاعته المشاركة في تأكيد المسارات النسائية. غير أن الحوار الداخلي لجبهة العمل الإسلامي من جهة والحوار بين النساء والرجال من جهة أخرى لا يسمحان بانبثاق خطاب بديل من الداخل لأن الأصوات المنشقة بشراسة في هذا الموضوع وغيره قد اختارت تكوين حزب آخر. هكذا تم رفض البرلمان في صيف 2004 لتعديلات المادة 340 ولقانون العقوبات وقانون الأحوال الشخصية بدعم من نائبة جبهة العمل الإسلامي ونائبة أخرى قريبة من هذا التيار كانت قد غيرت موقفها تجاه هذه المسائل. قضية



(1) Taraki, 1993.

السن القانونية للزواج مثلاً أصبحت مفيدة كما هي فقد تم ربطها بحجة وطنية فلسطينية قديمة حول الحرب الديمغرافية.

أخيراً، في مواجهة نشر فكرة ارتداء اللباس الإسلامي الذي سمي "الحجاب الشرعي" والجلباب والحدود التي من الممكن أن تفرضها تعليمات اللباس تلك على نساء المخيمات وعلى عدد من المنخرطات والمناضلات النشطات بإتحاد المرأة الأردني اللواتي يرتدينه، فإن القائدات قد تبنّين تدريجياً موقفاً براغماتياً وشاملاً بهدف التمكن من تجنيد أكبر عدد ممكن من الأشخاص. رغم عدم كون تلك النسوة مع فكرة ارتداء الحجاب، فما يهم أكثر بالنسبة لهن هو عدم عرقلته لنضال المرأة وتنقلاتها، ولكن الملاحظ اليوم بالأردن فإنهن يدعمن ارتداءه في عدد من الدوائر رغم تقنية المخادعة التي يتبعنها في الحديث عن أخلاق لا تشوبها شائبة. تلجأ بعض الفتيات إلى ارتدائه كطريقة لدخول الجامعة التي تعتبر أول مكان للاختلاط.

إذا كان الملك - ومن بعده الحكومة - قد أظهر لمرات عديدة إرادة سياسية لتغيير مجموعة معتبرة من القوانين المتعلقة بالأسرة والممارسة للتمييز في حق المرأة، فإنه لم يتوصل إلى امتلاك الوسائل التي تمكنه من إقناع النخب السياسية المحافظة التي زاد عدد نوابها في البرلمان بدعم من النظام. تتجلى تناقضات البرلمان المتعلقة بالدور السياسي الممنوح للأسرة المسماة التقليدية في نظام الحصص المخصصة للنساء (ستة مقاعد)، ورغم الصورة الحداثية التي يود إظهارها فإن تطبيق ذلك النظام بدا غامضاً ليس بفعل ترتيباته الانتخابية فقط، بل لأنه لا يساعد دخول البرلمان سوى للنساء ذوات الأصول القروية وخاصة المنحدرات من القبائل البدوية على حساب نساء المدن الكبرى والمناضلات الحاصلات على تكوين سياسي. إن هذا التعارض في المصالح دفاعا عن القيم الأسرية التقليدية لها تأثير كبير في بعض الأوساط الاجتماعية مثل المخيمات حيث قيمة الشرف تمنح شرعية للمراقبة المضروبة على النساء والفريدة من نوعها. فإعادة إنتاج فكرة معينة - يستفيد منها الكثير - عن التقاليد الأسرية تتم بأقل تكلفة ممكنة بفضل نساء الجماعات الأضعف اقتصاديا والأقل تمثيلاً وعلى حسابهن، في حين تتمكن الأخريات بتلك الطريقة من تدعيم سلطتهن على

مستوى الأمة الأردنية.

إن العمل الطلائعي المنسجم اجتماعياً وسياسياً والذي يقوم به إتحاد المرأة الأردني يحدث على مستويات متعددة، ففي إطار الصراع الوطني الفلسطيني فإن الإتحاد كحركة اجتماعية مستقلة يفرض نفسه كبديل سياسي أيضاً وليس كحركة نسائية مهمتها الأولى التدخل في مسائل ذات علاقة "بالحياة الخاصة". إضافة إلى هذا فإنه يحاول الوقوف في وجه تأثير الإسلاميين داخل المخيمات وإرادتهم في تمثيل المسألة الوطنية الفلسطينية على انفراد وبالتالي تغطية مستوى تراجع الأحزاب العلمانية الفلسطينية لدى الشعب، أما في الحقل الوطني الأردني فإنه يعيد النظر في البنية الاجتماعية والسياسية للنظام بتحوله إلى فاعل مركزي في حوارات وطنية عديدة وذلك بإيصال الكثير من مناضلات المخيمات إلى المجال العام. إنه يطرح الأسئلة حول الدور الممنوح بفعل الواقع لنساء المخيمات وخاصة أولئك الموجودات في أسفل السلم الاجتماعي كرموز للمقاومة الفلسطينية والضامنات لإعادة إنتاج فكرة معينة للتقاليد. بهذا العمل أقام الإتحاد قطيعة مع ذلك الخطاب المتداول تداولاً واسعاً حول الأسرة، وبمعارضته لإعادة إنتاج تقاليد وطقوس الزواج التي يتم التباهي بها في المخيمات بهدف إرساء دعائم تواصل ما قبل وما بعد المنفى، فإن الإتحاد بفعله الجماعي يشارك في دعم وإيصال المطالب الفردية لنساء المخيمات وذلك بتعزيز المسارات التي هي من اختيارهن.

تحاشي المنفى:
قصة أسرة عادية دون تاريخ

تاريخ المنفى وحياة المخيمات وحركية اللاجئين العالية دفعت إلى خلق إصرار لبناء إيديولوجية هوياتية للأسرة، ونعني بالهوية هنا استمرارية القيم التي من شأنها هيكلة المجموعة البشرية أو قيم الأسرة أو القبيلة أو الأمة. لقد تمكنت العائلات الموجودة بالمخيمات من إنتاج "أسرة من الكلمات"[1]، أي قصة أسرة

(1) Bourdieu, 1993 (a).

بسيطة قادرة على ضمان الاستمرارية بين مرحلتي ما قبل وما بعد النزوح، على ربط الماضي بالحاضر، وبهذا المعنى فهو اشتغال على الذاكرة ينفي التجربة التاريخية للضياع والتغير. شكلت هذه الصورة أيضاً مقاومة ضد "سنوات اللاجئين"، ضد الإحساس العميق بالتشتت، ضد التطورات الاجتماعية للعائلات وضد مخاطر المنفى وغدت بذلك واقعاً بديلاً، واقعاً للكلمات التي إذ تعوض رمزيا الخسارة فهي بالمقابل تسهّل حياة المنفيين واستقرارهم وحركيتهم. كانت لها وظيفة اجتماعية في ظل تغيّر حصل بعد الرحيل المفاجئ الذي أخرجهم من تاريخهم ليدخلهم في زمن تاريخي آخر، زمن الآخرين، زمن الغياب، زمن نكران الانتماء إلى الأرض والذي كرسته ممارسات المنظمات الإنسانية منذ 1967، ووظيفة سياسية تكمن في إعادة إنتاج الهوية الثقافية والتقاليد الفلسطينية التي بدأت الحركة الوطنية تستند إليها في كل مناسبة.

يمثّل خطاب الهوية العائلية إلى درجة كبيرة فكرة إعادة إنتاج الخصائص الوراثية والقيم والمواقف الاجتماعية المشتركة وينبني على خلفية من تخليد للممارسات وبنى الزواج والأسرة ويثمّن التقاليد، كما يتم التعبير عن كنه هوية أفراد نفس العائلة من طرف البدو رجالاً ونساء وعلى الخصوص حين تكون قضايا الشرف عرضة للخطر:

"يمكنك اخذ أكبر عائلة وأكثرها احتراماً، وإذا حدث وأخطات إحدى بناتها في مسألة الشرف فإن كل الحارة (الحي حيث يعيش أفراد نفس الحمولة) وحتى العشيرة بكاملها تنتهي وتصبح تراباً حتى وإن كانت لديها فتيات أخريات ذوات سلوك محترم. أنا مثلاً تمنعني أخواتي من مصاحبة واحدة منهن. إنهم يرون بأنه إذا فعلتها واحدة من بنات الأسرة ذاك يعني أن كل بناتها متشابهة"[1].

كما تقول أم محمد "أنت شبيه من تصاحب، الورود تذهب مع الورود والأشرار مع الأشرار"[2] وبهذا فالقرابة العائلية وأحياناً القرابة الاجتماعية تخلق تجانسا وهوية مشتركة. تتحدث مديرة مركز المعاقين بجرش وهي إحدى نساء المخيم عن الصعوبات التي تواجهها في استقدام الأطفال إلى هذا المركز واصفة

---

(1) سناء، مخيم غزة، 10/ 08/ 1999.

(2) مخيم غزة، 10/ 10/ 1999.

تلك العلاقة بين الهوية العائلية والخصائص الوراثية:

"هناك بعض الأطفال الذين لا يستفيدون من هذا البرنامج الاجتماعي لأن العائلة تخجل من التقرب منه لأنها ستنعت "بالأسرة التي يوجد بها أطفال معاقون" ولا أحد سيرغب في الزواج من فتاة لتلك العائلة لهذا يحاول الناس إخفاءهم ومنعنا من زيارتهم. في بعض الأحيان يتم اكتشاف هته العاهات بمصلحة طب الأطفال لكنهم ينكرونها بعد ذلك وتلك حالة رجل رغم أنه يعمل كمدرس، وحينما نتعرف على ذلك بواسطة الجيران في غالبية الأحيان فإننا نحاول الاتصال بالأسرة والتحدث إلى الأم التي قد يحدث وتقتنع أما الأب فلا"[1].

تبين "ازدهار" الدور الذي تلعبه تصورات الهوية المرتبطة بما يتم نقله بواسطة العلاقة الدموية وذلك في حديثها عن عملية جراحية أجريت لها مؤخراً:

"لم أخبر إخوتي بما قمت به (تبعاً لمرض نسائي فقد قررت إيقاف عمل الهرمونات دون أن يكون لذلك حاجة طبية). لم يكن ذلك من أجلي أو بسببهم لكنه بسبب زوجاتهم اللواتي ستحكين قصتي في كل مكان وبالتالي لن تتمكن البنات (تقصد أخواتها) من الزواج لأن الناس سوف يقولون ما دمت أنا أعاني من مشكل صحي فكلهن كذلك".

تتجلى الهوية العائلية أيضاً في خصائص المزاج المشتركة وفي القيم وفي المواقف التي هي مميزات للحمائل الكبيرة والقبائل أو تلك التي ينقلها الآباء. بنات عائلة سليمان وخاصة منهن ازدهار التي تطلع بدور هام داخل الأسرة، تتشبثن بالخصال المشتركة التي مررها إليهن أبوهن وهي الصراحة، الاستقامة، الكرم، الاستقلال الفكري، الأصالة ونوع من الفكر الطلائعي بالرغم من أنهن عارضنه بشدة وعانين كثيراً من سلطته "الدكتاتورية" وهذا ما ينتج ليس الوحدة العائلية فقط بل المواقف والاختيارات المشتركة. وكما رأينا آنفاً فإن الالتزام بالنضال بالمخيمات الأردنية كان في كثير من الأحيان مسألة عائلية، وهذا ما تشير إليه رندا المنحدرة من عائلة مناضلة في حديثها عن صفة الوحدة والتجانس العائلي. حين تحدثنا عن الحالات التي يتم فيها نبذ النساء من طرف العائلة بسبب نضالهن تجيب قائلة: "لا وجود لشيء مما تقولون. إذا كانت الأم أو البنت ملتزمة فإن كل العائلة تكون كذلك (قومية). إنهم وطنيون ولا يمكن أن

---

(1) نجاح، مخيم غزة، 10/ 12/ 1998.

يحرموا بناتهم من ذلك"[1].

في الإطار التاريخي للمنفى تمكن موضوع وحدة العائلة وإعادة إنتاج القيم العائلية الإيجابية وبنياتها من اكتساب دور مركزي بحيث غدا دعامة للهوية الوطنية وارتبط باستراتيجيات عائلية وفردية للحفاظ على شبكة من التضامن الحقيقي والرمزي في ظل ظروف اقتصادية غير مستقرة.

الأسرة التي هي المؤسسة الوحيدة الخالدة منذ قرون عديدة تتبدى "كمكان للذاكرة" الوطنية، يشبه ذلك الذي تحدث به عملية الاتصال حيث تلعب الأم دوراً خاصاً كما تدل عليه بعض الأمثال الشعبية، "بلدك مثل ابنك" أو كما يرى التشبيه المستعمل في قرية الدوايمة "كل طفل يولد في المنفى يرضع مع الحليب حب الوطن"[2].

يتم التعبير بطرق عديدة عن صورة الهوية القائمة على فكرة تخليد أو حتى تدعيم العادات والقيم والبنيات العائلية وممارسات الزواج وعلى رأسها تعدد الزوجات، وتبقى الأسرة في رأي رجال الجيل الأول المكان الوحيد دون منازع الذي يمكّن من وضع المنفى بين قوسين وتصبح العودة إلى فلسطين بمثابة "العودة إلى التاريخ"[3]. إن هذه البرهنة تخص أساساً سلوكات النساء وهذا بالنظر إلى دورهن في تصورات الهوية الوراثية ووظيفة ارتباطها بعضها ببعض وتشير الدراسات التي قام بها كل من Pierre Bonte وElizabeth Copet-Rougier حول الزواج لدى العرب[4] بأن البحث عن المساواة بواسطة الهوية الوراثية يقابله مبدأ الزواج التفضيلي، ولذا فالسلم الاجتماعي وبالتالي المفاضلة يتم إدخالهما بالضرورة من طرف النساء بالنظر إلى عمليات التقييم الاجتماعي التي تتولد عن زواجهن. وعليه يفترض أن سلوكهن هو الذي يسمح في نهاية المطاف ببناء إيديولوجية للهوية في إطار الحركيات المتعددة وبالمقابل فإن النساء اللواتي تتحكمن في مصائرهن قد أصبحن الفواعل الأساسية في التغيرات العائلية.

يرى موسى سليمان من مخيم جبل الحسين بأن المحافظة على التقاليد

(1) مخيم غزة، 15/10/1999.
(2) جامعة بئر زيت، 1998، ص 242.
(3) Bisharat, 1994, p. 182.
(4) Bonte, 1994; Copet-Rougier, 1994.

العائلية القادمة من القرية الأصلية تتجلى بشروط ثلاث: احترام الأخلاق الجنسية والتعليمات المرتبطة بشرف النساء، وإرادة تزويج البنات لرجال أصلهم من نفس القرية، ورفض الاستثمار في تعليم البنات وعمل النساء خارج البيت. يتم التأكد إذن "بأن لا شيء تغيّر وأن كل شيء سيكون على حالته حين عودتنا إلى الدوايمة". الوجاهة القائمة على قيم القرية الأصلية والتي استطاع هذا الرجل اكتسابها بالمخيم كشيخ ومدير لجنة تسيير المخيم تساهم في رفض التغيّر الاجتماعي داخل أسرته، في الوقت الذي يدعم فيه مبدأ تعليم بنات الأسر البعيدة لأنه يرى بأن بناته "يمتلكن سلاحا في الحياة يغنيهن عن الحاجة إلى التمدرس والعمل المأجور". وهذه فتاة من مخيم غزة من حمولة محترمة، يشغل أبوها منصب مدير لجنة التسيير ورئيس فدرالية قبائل "الترابين" التي تتمتع باحترام كبير، توافق على خطاب الهوية المرتكز فقط على العلاقات الدموية والمطابق للتقاليد البدوية:

"– نحن ندلل بناتنا ولا نترك لهن فرصة الخروج من البيت. إذا كان للبنت عم فإنها تذهب عنده، وحتى الترباني (المنتمي إلى فدرالية قبائل الترابين) من عمان لن نعطيه بنتنا لأن والدي لا يثق فيه. قد لا يكون شخصاً محترماً لأن بعضهم قد لا يكون محافظاً مثلنا. سيستمر الحال على هذه الوتيرة وقد يحدث بعد خمسمائة سنة أن نتزوج بالفلاحين

– هل هذا ممكن؟

– الحقيقة أن والدي يزوجها أولا لرجل من الحمولة وإلاّ مع رجل من الترابين أو مثلاً مع "حناجري" (من فدرالية قبائل الحناجرة التي لها معها علاقات أمومية قديمة تعود إلى ما قبل الخروج من بئر السبع). لي خال تزوج من امرأة فلاحة وابن عم تزوج من عائلة أحمد من الزرقاء. نعم هناك فلاحات ولكن لا امرأة منا تزوجت فلاحاً"[1].

هكذا فإن الخطاب القديم حول الزواج اللحمي المثلى جنيالوجيا واجتماعياً يتم الحفاظ عليه لخدمة مركز اجتماعي مرموق لصالح المتنافسين الاثنين[2] ولكن

(1) سناء، مخيم غزة، 19/04/1999.
(2) في فلسطين القروية في مرحلة ما قبل 1948، تدل النسبة المرتفعة للزيجات داخل نفس العائلة على مركز السلطة والحجم والمركز الاجتماعي الذي بلغته في حين أن الزواج الخارجي ضروري لبناء الأسرة. أنظر: Granqvist, 1935 (I), p. 89-92.

لصالح هوية فلسطينية سياسية أيضاً.

إذا كان الانتماء العائلي أو الدور الاجتماعي لبعض النساء يحدد أحياناً امتلاكهن أو دفاعهن عن خطاب عمومي حول الهوية الأسرية والانسجام الجماعي الذي يتم الدفاع عنه خاصة من قبل الأشراف فإن أغلبية النساء لا توافق عليه. إن السرد "الثوري" للتاريخ من طرف اللاجئات يعارض الخاصية الوحدوية للخطاب الوطني[1] وكذا – كما بيناه في هذه الدراسة – الخطاب الأسري. تنتقد نسوة جرش إرادة مدير لجنة التسيير من أجل منح صورة حسنة للقادمين من غزة (أهل غزة) وذلك بتجاهله للانقسام الاجتماعي الذي يميّز المخيم. إن حكاياتهن تصف الصراعات التي تصيب العلاقات الأسرية وتصاعد نسب الطلاق والخلافات الناجمة عن الزواج الخارجي وكذا الداخلي بسبب الاختلاف في الموارد ومستويات المعيشة. الملاحظ أن هذا التمييز الاقتصادي والاجتماعي ناتج عن ظروف المنفى وأصبح يبدو سبباً أساسياً لمشاكل الزواج وعليه بنيت خطابات تتعارض فيها حياة طبيعية خرافية تتميز بالمساواة وهي حياة ما قبل المنفى، ودخول عنيف إلى التاريخ، مرادف للتدرج والغيرة والصراع:

"في السابق كان الناس يحبون بعضهم بعض وكانوا متشابهين، أما اليوم فهناك الأغنياء والفقراء، هناك السعداء وهناك من لا يملكون قوت يومهم. أصبح الناس لا يفهمون بعضهم بعض والزوجة لا تصغي لزوجها وكذلك يفعل هو. هناك مثلاً امرأة لا تملك في بيتها الغاز ولا غسالة ولذلك فهي تغسل ثيابها لدى جارتها. إنها ترغب فيما تملكه جارتها وهذا ما يطرح الكثير من المشاكل"[2].

مع هذا فإن نساء جرش يدركن هذا الاختلاف الاجتماعي والعائلي كخسارة قبل كل شيء باعتبار أنه لا يمكن الحصول على الوحدة العائلية سوى بالمساواة التي يضمنها الزواج داخل الأسرة حيث يتم تهوين تلك الاختلافات:

"حين كنا في "البلد" كانت لنا قيم مشتركة وكانت حمولتنا كبيرة وقوية لكنها ضعفت وتشتت بمجرد إدخالنا لبعض الغرباء عنها. كان لكل عشيرة نفس العادات والتقاليد وذلك يتغير بمجرد جلب شخص من قبيلة أخرى. هناك الكثير من المشاكل والغيرة بحيث لا أهتم بأطفالك ولا تهتمين أنت بأطفالي وهذا ما

(1) Sayigh R., 1998, p. 30.

(2) أم عامر، مخيم غزة، 11/10/1999.

أدى إلى القضاء على التكافل. فانا وزوجي مثلاً نكتم أسرارنا، فانا لا أقول شيئا في حالة عدم امتلاكنا لما ناكله وحين يسالني زوجي أقول له انني أكلت. المرأة القريبة من العائلة لا تفشي أسرار الأسرة أما الغريبات فإنهن يقمن بذلك"[1].

ترى أم مطر أن الشيء الذي يدفع بالإبقاء على البنات داخل العائلة هو الانقسام الاجتماعي ونقص الثقة في العلاقات الاجتماعية التي يمكن ربطها مع قبائل أو جماعات أخرى في المخيم:

"نحن نخاف كثيراً على بناتنا وذلك لكثرة ظاهرة الطلاق في المخيم، فهناك من يقول بعد مرور أسبوع واحد على زواجه "أنا لا أريد هته الفتاة" وكفى ولكن هذا لا يحدث داخل عائلتنا بحيث إذا ما تزوج رجل من امرأة من أسرتنا فهذا مستحيل. نحن نخاف كثيراً على شرفهن أيضاً، فابنتي صماء بكماء ولكنها شقراء وجميلة، تم طلب يدها من قبل رجال أجانب وآخرين من العشيرة لكننا رفضنا تزويجها وفضلنا ابن خالها ومع ذلك رفض أبي ذهابها إلى بيت العريس والعيش هناك بسبب وجود بعض الشبان هناك في المنزل، ولم يكن يرغب في حدوث أي مكروه لها"[2].

الحديث عن التمايز الاجتماعي الذي تولّد عن المنفى يبيّن خصوصيات المخيمين بحيث أن مخيم جبل الحسين لا يمنح مكانة محدودة للشهرة الأسرية أو القروية مقارنة بمخيم جرش، فأصول الهوية العائلية في تنافس مع عناصر أخرى مثل مستوى التعليم والمهنة والتي تتدخل في مسألة تقييم المكانة التي تحرك اختيارات الزواج. فالمرأة ذات المستوى التعليمي تصبح لها مكانتها ولا تتزوج من رجل لا يكون على الأقل في مستواها التعليمي أو أكثر ولكن ليس الحال كذلك في مخيم جرش، وخاصة في المجتمع البدوي حيث تعم هوية النسب والقيم الذكرية التي تترك هامشا ضيقا من التحرّك للفتيات خارج عددهن الذي يقبل بتلك القيم. يمكن للرجل أن يتزوج امرأة ذات مستوى تعليمي أعلى من مستواه ولها شغل خلافا له ولكنه يحافظ على مركز أعلى باتفاق مع تعليمات الزواج التي ترفض l'hypogamie (أي زواج المرأة من رجل ينتمي إلى صف أدنى) النسائية. في جبل الحسين سمح ارتفاع تكاليف الزواج بالنسبة للرجل

(1) أم مطر، مخيم غزة، 25/ 06/ 1999.

(2) مخيم غزة، 25/ 06/ 1999.

وعائلته بحماية النساء في حالة الزواج الذي يتم بين جماعات بعيدة عن بعضها وقلص من أهمية التبادل سواء بالنسبة "لزواج البدل" أو بالنسبة للعادات القديمة أو الدائمة للتبادلات بين الأسر والقبائل التي ما زالت تمارس في جرش وتحكم الزيجات الخارجية. وهكذا فإن التعويضات الزوجية وقبل كل شيء القيمة المالية المدفوعة في حالة الطلاق (المؤخر)[1] قد ارتفعت بشكل معتبر في جبل الحسين وذلك منذ بداية المنفى وخصوصاً منذ الثمانينيات وذلك بهدف الحد من ظاهرة الطلاق وتقوية العلاقات الزوجية في حين لا وجود للمؤخر لدى عشائر وقبائل جرش ووجوده ضعيف جداً في الخارج[2].

مجتمع مخيم جبل الحسين الأقل تجانساً أقل تخوّفاً من التغيّرات التي ينظر إليها على أنها تطورات ضرورية وإيجابية بحيث ترى النساء اللواتي تحولن إلى حضريات أو تنتمين لمجتمع مشكّل تعلّمن من بعضهن البعض العادات الاجتماعية وفنون الطبخ الممارسة في قرى أخرى. بالنظر إلى عادات الزواج تبتعد ازدهار عن مواقف بعض محدثاتنا بجرش قائلة:

"نحن الدوايمة كنا مثل التورباني، فلا أحد خارج الدوايمة يتجرأ على طلب فتاة للزواج لأن ذلك كان ممنوعاً ولكن دفعت تدريجياً الحياة في المخيم بوالدي إلى توسيع الاحتمالات".

تجب الإشارة إلى أن وجود الزواج اللحمي بالقرى والغالب قبل سنة 1948 لم يكن مجرد كلام إذا ما رجعنا إلى بحوث Granqvist. ففي أرطاس بسنوات الثلاثينيات كان ما يقارب نصف الزيجات يضم نساء من قرى أخرى، أما الاختيارات المحصورة في الدوائر القروية فقط والتي تحدثت عنها ازدهار في السنوات الأولى بعد النزوح تبيّن إذن إرادة جديدة في المحافظة على هوية القرية التي ضاعت في خضم الزيجات والعلاقات. حين تعبّر نساء جبل الحسين عن

(1) قانونيا، ينقسم المهر إلى قسمين، المقدم ويمنح يوم الاتفاق على الزواج، والمؤخر وهو مؤجل يمنح في حالة انفصال.

(2) بسبب أولوية هوية الشجرة العائلية ومستوى المعيشة بمخيم جرش فإن "المقدم" لا يتعدى مبلغ 500 دينار في الزواج الذي يتم داخل نفس القبيلة أو العشيرة و1000 كحد أقصى نادر في الزواج الخارجي. أما في جبل الحسين فإن "المقدم" داخل نفس العائلة يمكن أن يبلغ 1000 دينار و2000 دينار خارجها، و"المؤخر" يتراوح بين 2000 و4000 دينار.

تفضيلهن لممارسات الزواج اللحمي فإن ذلك لا يخص فقط البنات بل الأولاد من كلا الجنسين ويندرج ضمن إدراك أكثر براغماتية من أجل المحافظة على التعاون والتكاتف الاجتماعي على مستوى الأسرة القريبة. كما تقول أم أحمد، "لقد اخترت نساء لأولادي داخل أسرتنا لأنني أريد عائلة موحدة وأرغب في أن يتم الاهتمام بي وبأولادي"[1].

المسؤولون الرسميون يظهرون صورة اجتماعية تم امتحانها بواسطة التغيّر الاجتماعي ورفضها داخلياً من طرف عدد من النساء بحيث أن عائلات المخيمات ترغبن في الظهور كجسد واحد[2] وتعملن أكثر من أي مكان آخر "كحقل" تعبره القطائع التاريخية والاجتماعية المتكررة والتي تدعم أيضاً الاستراتيجيات النسائية. يتميز مجتمع المخيمات بخصائص معينة وعلى رأسها استمرارية وجود الأسرة الموسعة وقلة اعتناق نموذج معين للزواج وارتفاع التجزؤ وسيطرة النساء على الأسر.

مقارنة مع البنيات التي كانت متواجدة قبل المنفى والتي وصفها كل من Granqvist وMuhsam حيث كانت العائلات القروية تضم كلاً من الوالدين وأبنائهما المتزوجين وأطفالهم وعائلتهما في نفس المنزل أو الخيمة[3] حيث تعود السلطة لكبار العشائر، فإن الأسرة النووية تحت سلطة الأب قد أصبحت نموذجاً تم اعتناقه حتى في المخيمات بدعم كل من سيرورة المنفى والأونروا. إن تركيز اتخاذ القرارات على مستوى المنازل كانت موضوع دراسة أنثروبولوجية حول مخيمي البقعة والوحدات في بداية الثمانينيات[4] ورغم سياسة الأونروا التي تحاول أن تجعل من الأسرة النووية قاعدة للتنظيم فإن نسبة 25٪ من عائلات المخيمات هي عائلات موسعة (بمعنى أنها عائلة تجتمع فيها أسرة نووية ووالدين

(1) مخيم جبل الحسين، 03/ 03/ 1999.

(2) إن "منطق الجسد" الذي يجعل من الأسرة وحدة واحدة وموضوعاً جماعياً بواسطة تكامل الصراعات التي تحدث بداخلها هو واحد من انعكاسات سيطرة الذكور حسب بيير بورديو. أنظر: Pierre Bourdieu, 1993(a), p. 35.

(3) تقول احصائيات البدو عام 1946 بأن 90 بالمائة من البيوت مشكّلة من رجل وزوجته وأطفالهما ومن ضمنهم ولدين متزوجين وعائلتيهما. أنظر: Muhsan 1996.

(4) Salah, 1986.

وإخوة متزوجين وأخوات وأحفاد قائد الأسرة) في حين لا تمثل سوى 15٪ لدى اللاجئين واللاجئين المهجّرين الساكنين خارج المخيمات[1]، إضافة إلى أن نمط السكن وتسيير المساعدات الإنسانية يخفيان تبنّياً غير معمّم لنموذج الأسرة النووية بحيث أن شروط الحصول على مساعدات الأونروا أو على السكن قد دعمت بشكل واسع الانفصال الإداري للعائلات لحظة زواج الأبناء. الملاحظ هو أن العائلات تجمعت بعد ذلك في منازل مجاورة بإتباع استراتيجيات الإيجار والشراء أو بيع المساكن وهكذا استمرت بعض العائلات في التواصل والعيش كعائلة موسعة باعتبار أن قرب مساكن المخيمات من بعضها يساعد على التفريق على الورق والعيش مع بعض في الواقع وهذا ما يصدق خاصة في مخيم جرش أو لدى البدو بحيث تعيش كل حمولة أو عشيرة في نفس الحارة التي تحمل اسمها، وهناك تمت عملية إعادة بعث أنماط الحياة الجماعية على مستوى الديار التي تجمع في عدد من الوحدات السكنية كلاً من الآباء والأطفال والأبناء المتزوجين وزوجاتهم. غالباً ما يتم تنظيم الدار حول فناء كبير في الوسط حيث تتم أحياناً تربية الدجاج ويتواجد كبش أو عنزة، ويستعمل لطبخ الوجبات اليومية والنشاطات المنزلية الأخرى، وهذا ما مكن من تنظيم السكان في المخيم ذي الطابع الريفي.

تبيّن الإحصائيات التي بنيناها من خلال معطيات أنثروبولوجية[2] أخذنا فيها بعين الاعتبار اقتسام الحياة اليومية الفجوة بين المخيمين فيما يخص تبني نموذج الأسرة النووية، وخاصة التجزئة، وتراجع الرابط الأسري وسيطرة النساء على العائلات. في جبل الحسين مثلاً فإن 51,8٪ هي عائلات نووية و25,9٪ موسعة و22,2٪ هي عائلات ثكالى. أما بمخيم جرش فإن نسبة العائلات النووية والموسعة هي 40,7٪ وعائلات الأرامل 18,5٪ والعائلات المطلقة أو المنفصلة 7,4٪[3]. إذا أخذنا بعين الاعتبار العائلات المنقادة من قبل النساء بسبب هجرة

(1) Fafo, 1997,p. 18 .

(2) انطلاقا من 54 عائلة شملتها دراستنا.

(3) العائلات التي تعتبر هنا كعائلات أرملة أو مطلقة هي تلك التي يكون فيها الأطفال الذين يعيشون تحت سقف واحد أو يتقاسمون الحياة اليومية عزابا.

الأب أو عجزه عن تلبية رغبات أفراد العائلة فإن المخيمات أصبحت أماكن يتم فيها تأنيث العائلات بحيث أن 37٪ من العائلات بجرش و33,3٪ بجبل الحسين هي عائلات نساء.

إن تعلق الهوية بالأسرة وبأهميتها كوحدة اقتصادية وكشبكة للتكافل في ظل الظروف المتزعزعة للمنفى يحدد إصرار تواجد الأسرة الموسعة في حين أن التوجه المتواصل نحو أسرة الرفاه منذ بداية التسعينيات ينزع إلى إضعافها خاصة بعد انعكاسات الركود الاقتصادي في الأردن. الحياة في المخيمات خاصة في بداياتها ثم منذ بداية التسعينيات، قد أدت إلى تشجيع المحافظة على البنى العائلية إلى درجة تكوين موارد قوية والتقليل من المخاطر الاقتصادية (العائلة القريبة من جهة الرجل والمرأة، تتشكل من الوالدين أو الأبناء والإخوة والأخوات وعائلاتهم) وكذلك انفجار العائلة وظهور عائلات النساء. إذا كانت سنوات 1970-1980 بمثابة سنوات رفاهية نسبية وانتشار لنموذج الأسرة النووية المدعمة من طرف الموارد الاقتصادية وأنماط الحياة الناجمة عن الهجرات التي حدثت في الخليج (و خاصة الهجرة الأسرية أي أن الرجل إذا ما كان متزوجاً فإنه يأخذ معه زوجته وأطفاله) فإن سنوات التسعينيات قد تميزت بانتشار الفقر وسط سكان المخيمات ويرجع ذلك إلى انقلاب دول الخليج على الفلسطينيين بسبب الحرب[1]، ووقوف منظمة التحرير الفلسطينية إلى جانب العراق وبالتالي معاقبة ومضايقة الفلسطينيين في الكويت والعربية السعودية واللجوء إلى محاصرتهم في مناصب الشغل بإتباع سياسة تفضيل سكان المنطقة عليهم، وكان الاختيار الإرادي لتلك السياسات من طرف الأنظمة الملكية الخليجية التي كانت تواجه أزمة نفطية في التسعينيات وأرادت بذلك تشجيع سكانها على الاشتغال على حساب المهاجرين[2]. إضافة إلى هذا فإن حرب الخليج قد تسببت في حدوث تراجع اقتصادي بالأردن وخاصة في ميداني التجارة والبناء، المجال المفضل لهذا النوع من العمالة، ونتائج سياسة إعادة التوازنات الهيكلية التي بدأت

(1) 300,000 من المهجرين ذوي الأصل الفلسطيني عادوا إلى الأردن.

(2) Fargues, 2000, p. 271 .

عام 1989 والتي تهدف إلى تقليص المصاريف العمومية الأردنية[1]. بدأت الحاجة التي تسبب فيها تقليص العائدات من عمل الأولياء المهاجرين[2] تمس على الخصوص تلك العائلات لأن تلك العائدات تمثّل بالنسبة لبعض العائلات المصدر الوحيد للرزق[3] باعتبار أن المستوى الاقتصادي العام لسكان المخيمات أقل من مستوى باقي سكان المملكة، ثم أن عدد الفقراء ونسبة البطالين التي تصل إلى 35٪[4] مقارنة مع المعدل الوطني وهو 25٪[5] هما أعلى كذلك[6]. إن إفقار هؤلاء السكان يعود أيضاً إلى استراتيجيات تسيير الموارد التي تشكّلت من الحياة داخل المخيمات، وإذا ما تمكن بعض أفراد العائلة من تجاوز المشاكل فإن الأضعف اقتصادياً واجتماعياً هم الذين يبقون لحراسة المكسب والحفاظ عليه ألا وهو البيت، وهكذا فالانقلاب العائلي في المخيمات يجنح إلى إعادة بنائه تدريجياً كمجال أنثوي منحط اجتماعياً.

الحصول على الموارد الإنسانية - نظام اجتماعي جواري - قد شجع منذ اللحظات الأولى للمنفى اختيارات أنثوية في رفض الزواج بعد ترمل سابق لأوانه، حيث أن الحصول على خيمة ثم على سكن وكل المساعدات التي تقدمها الأونروا قد شجعت اختيار النساء اللواتي فضلن العيش بمفردهن من أجل تربية الأطفال، ولكن منذ سنوات الثمانينيات أصبح الحصول على المساعدات المخصصة للفقراء المعوزين (Special Hardship Case) مقتصراً على العائلات التي يغيب فيها رجل بالغ يتمتع بصحة جيدة، وهذا يفسح المجال أمام الحصول على المواد الغذائية وعلى تحسين ظروف السكن والأولوية في ضمان التكوين المهني للأمهات وأطفالهن، وكذا القروض والمساعدات المقدمة لخلق التعاونيات والمؤسسات، والتعويض الكلي للمصاريف الطبية ومساعدة مالية ضعيفة كل ثلاثة

(1) تبعاً لتوجيهات البنك الدولي، لقد أدى هذا الأمر إلى انهيار مستوى المعيشة وخاصة لدى الطبقات المتوسطة والضعيفة.
(2) منذ نهاية التسعينيات استقر الانخفاض ويمكن ملاحظة بعض نسب السفر إلى دول الخليج.
(3) Fafo, 1997,p. 55.
(4) Farah, 1999, p. 315.
(5) رغم الأرقام الرسمية المنخفضة كثيراً. أنظر: Brand, 1992
(6) Fafo, 1997, p. 56-57.

أشهر. كل هذا يشجع الخيارات العائلية والفردية المساهمة في رفع عدد العائلات المنقادة من طرف النساء، وفي الانقسام الأسري، وعلى الخصوص بمخيم جرش، المقصى من الحصول على الموارد لاكتساب سكانه الجنسية الأردنية. بعض النساء لا تعدن إلى منزل الأسرة بعد الطلاق والبعض ترفضن الزواج من جديد وتلجأن إلى خيارات فردية معتمدات في ذلك على المساعدات الاجتماعية. ففي مخيم جرش توجد أهم نسبة للفقراء المعوزين (10,9٪ مقابل 7٪ بمخيم جبل الحسين بحيث أن نصف عدد تلك الأسر يسيّر من قبل النساء)[1] وترجع أسبابها إلى الحياة الاقتصادية الهشة لسكانه. تقول سلوى التي تعمل كمساعدة اجتماعية بجرش بأن لا أحد هنا بمقدوره كسب قيمة 150 دينارا الضرورية لمنزل ما، تتوفر فيه الشروط العائلية للحصول على المساعدات علماً بأن الكثير لا يملك حتى ال 70 ديناراً الضرورية للعيش داخل المخيم[2]. كل هذه الصعوبات تعيد النظر في قدرة العائلات على لعب دور أسرة الرفاه وفي انسجامها وفي نظامها العائلي البطرقي بواسطة ظواهر توقيف الانتساب[3] الذي يمس أول ما يمس النساء. أخيراً فإن الأهمية الحالية لموارد الأونروا بجرش تدعم هذه العمليات بواسطة استراتيجيات التكيّف مع الشروط الإدارية. تشير محدثاتنا إلى تضاعف ظاهرة طلاق النساء في سن الشباب بعد سنة أو سنتين من الزواج، وفي بعض الأحيان بعد ترتيبات سريعة من طرف الرجال غالباً داخل نفس الجماعة الأسرية أو القبلية، والتي تهدف أولا إلى الإبقاء على المساعدات الممنوحة للفقراء منهم. تتزوج الفتاة مع شاب بلغ سن الرشد ثم يفترقان بعد مدة قصيرة وبعض الفتيات تبقين عذارى والأخريات يفقدن عذريتهن، وهذا النوع من الزيجات يدعمه انخفاض تكاليف الزواج بالنسبة للرجال وبالتالي بالحماية القليلة التي تحظى بها النساء الشابات، باعتبار أن القيمة المالية المدفوعة من المفروض أن تشكّل واجباً قانونياً بالنسبة لهن[4]. من المهم أن الانعكاسات الاقتصادية

(1) معطيات مدراء الأونروا لكل مخيمة 1998.
(2) مخيم غزة، 02/ 11/ 1999.
(3) Castel, 1995.
(4) وهذا منذ ترتيبات 1917 العثمانية حول الأسرة. لم تعد الأسر تمنح "المقدم" رغم أن التفاوض بشأنه يبقى من حقها وهو ملك للخطيبة التي تستعمله لاقتناء الذهب والجهاز.

وإمكانية الحصول على المساعدات الإنسانية أن يكون مخيم جرش - حيث المحافظة على التماسك الأسري داخل الأسرة الموسعة والإيديولوجية البطرقية - هو أيضاً الذي يضم 7,4٪ من العائلات المسيرة من طرف النساء المطلقات أو المنفصلات. أما في جبل الحسين فإذا ما وجد عدد كبير من الأرامل أو المطلقات فإن الأرامل فقط اللائي لهن وضع اجتماعي لا يتعرض للنقد كثيراً، بإمكانهن العيش باستقلالية عن أسرهن الأصلية أو أسر أزواجهن. هنا في جبل الحسين إذا ما زاد تغيّر النظام البطرقي التقليدي تحت تأثير ظروف المنفى وانتشار نموذج الأسرة النووية فإن شبكة التضامن المتمثلة في العائلة القريبة تمتلك موارد تحد من وقف الانتساب والاستراتيجيات النسائية الفردية.

الزواج والتغيّر الاجتماعي في مخيمي جبل الحسين وجرش

تم تشييد مخيم جبل الحسين عام 1952 فوق جبل يوجد اليوم وسط المدينة، يضمحل في المنظر الحضري للعاصمة وسكانه من أصول مختلفة: قروية وحضرية وخاصة وسط فلسطين من اللد والرملة (45٪)، من يافا وضواحيها (20٪)، من صرفند العمار، بيت دجان وسفرية (15٪)[1] أما مخيم غزة فقد شيّد كلية من خيام عام 1968 حين أرادت الحكومة تجميع المهجرين من قطاع غزة وبدأت أولا بالبدو القادمين من منطقة بئر السبع بصحراء النقب (80٪ من سكانه) ثم باقي سكان القرى الفلسطينية ومنطقة يافا.

مخيم جبل الحسين يشبه للوهلة الأولى حياً فقيراً من أحياء العاصمة وحدوده قليلة الوضوح بسبب امتداداته المتمثلة في الأحياء المجاورة التي تقطنها الطبقات الشعبية والمتوسطة بجبل نزهة ووادي عدادي وجبل الحسين. أما شارعه الرئيسي فهو شريان تجاري، وسوقه الموجودة في أطرافه تجلب جماهير غفيرة من سكان الحضر لأن الأسعار أحسن من أي مكان آخر ثم أن المخيم أصبح مركزاً لبعض الخدمات مثل مصالح العلاج الخاصة وبعض المهن الحرة التي تفتح مكاتبها بأقل

(1) أرشيف الأونروا.

تكلفة ولهذا ينظر إليه على أنه مخيم "برجوازي". رغم التدمير البشع الذي تعرض له بعد سبتمبر/أيلول الأسود فلم ولن يعتبر كجزء من ثلاثي المخيمات (الوحدات والبقعة وغزة بجرش) الأكثر نشاطاً سياسياً والأقل تعرضاً للتغلغل من طرف مصالح الأمن الأردنية. إذا ما كان مستوى معيشة سكانه أقل من المعدل الوطني ونسبة البطالة أعلى والاشتغال في القطاع غير الرسمي أهم فإن الكثير من سكانه هم من فئة التجار والمقاولين (خاصة في ميادين النقل والزراعة) والحرفيين وأصحاب المهن الحرة والعاملين بالإدارة[1]. تتفرع عن شارعه الرئيسي شوارع أخرى عمودية مرسومة في شكل زوايا حادة وبه منطقة مرتفعة قليلاً حيث تتواجد المنازل المريحة والتي تجتمع بها مجموعات من المساكن[2] التي تم توزيعها على العائلات التي قامت بتوسيعها وذلك بإضافة طابق أو طابقين، ومنطقة منخفضة حيث المساكن الضيقة والمتسخة أحياناً تدل على الفقر العام.

رغم إلحاقه بالمدينة فإن المخيم بقي مجالاً على حدة، طبعت حدوده من قبل التاريخ وسكانه ومؤسساته والنظرة الخاصة إليه والمخاوف والرقابة التي يدفع إليها بعد كل حادثة سياسية أو احتفالات للتذكر من طرف الفلسطينيين. وهكذا مثلاً، بعد انطلاقة الانتفاضة الثانية (سبتمبر/أيلول 2000) تمت محاصرة بعض المخيمات بالدبابات تفادياً لكل مظاهرة، والبعض الآخر تم خرقه بقوافل من رجال الأمن والاستخبارات من أجل مراقبة السكان والتنقلات بين المخيمات الخارجية الأخرى. في تلك اللحظات تبدو المخيمات وكأنها ملقاة خارج الإقليم بواسطة حدود وهمية حيث تنتشر الشائعات محدثة عن تجاوزات الشرطة والصراعات بين مختلف الفصائل السياسية. وعن المظاهرات التي يتم قمعها بوحشية وهذا ما يؤجج الإستيهامات السائدة في الخارج عن مخاطر المخيم.

في مدخل جبل الحسين يتركز الكثير من المصالح الإدارية بما فيها مقر الشرطة ومؤسسات التمثيل الرسمي للمخيمات، مكتب المدير (Camp Service Officer) الذي هو موظف بالأونروا ويتم اختياره بالاتفاق مع دائرة الشؤون الفلسطينية وخاصة لجنة تسيير المخيم (Camp Services Improvement

(1) أرشيف دائرة شؤون اللاجئين، الأردن.

(2) الوحدة تتربع على 100 متر مربع.

Committee). أما التمثيل الاجتماعي للمخيمات وكما ساهم في توزيع الإغاثة مع أولى المنظمات والأونروا فقد تمت مأسسته عام 1976 بتشكيل لجان التسيير التابعة للمؤسسة الحكومية المسؤولة عن اللاجئين. بدية من عام 1980 جاء دور وزارة شؤون الأرض المحتلة (التي خلفت مكان اللجنة الوزارية العليا ووزارة التنمية والإعمار) ثم عام 1988 جاءت دائرة الشؤون الفلسطينية وهذا بعد أن كف الأردن عن المطالبة بسيادته على الضفة الغربية المحتلة لصالح منظمة التحرير الفلسطينية[1]، فلجان التسيير تشهد على قبول شروط العيش مع بعض مع منح أدوار مهمة لبعض الأعيان بالتوافق معهم، ويتم إختيارهم من طرف السكان وتعيينهم من قبل مدير دائرة الشؤون الفلسطينية بالاتفاق مع حاكم الناحية (المحافظ)[2]. تتشكل اللجان من عشرة أشخاص يتم تعيينهم لمدة أربع سنوات باستثناء رؤسائها الذين يتحولون إلى أعضاء دائمين تقريباً لسنوات طويلة، ومن الأفضل يتم اختيارهم في أوساط الأعيان التقليديين والشيوخ على حساب النخب المتعلمة أو الدينية التي هي أقل سناً وأكثر تسيّساً. إنها بنيات إدارية وسيطة بين السكان والدولة وتقوم بالأدوار الموكلة إليها، وهي الطرقات والبنى التحتية والأمن والخدمات البلدية والعمومية وغيرها. وتحصل هذه اللجان على التمويل من دائرة الشؤون الفلسطينية كما تحصل على بعض الأموال من الأونروا ومن عائدات المخيمات إذا ما كانت تمتلك بعض البنايات، إضافة إلى جمعها للإشتراكات المنتظمة التي يدفعها التجار وأصحاب المهن الحرة، هذا إذا ما كانت قدرتها على جمع إيرادات خارجية (لدى المنظمات غير الحكومية، المؤسسات والمؤسسات الدولية وغيرها) تؤثر في الظروف المعيشية داخل المخيمات[3].

لجنة التسيير في جبل الحسين هي خير دليل على تراجع الأسرة الموسّعة (الحمولة) كبنية اجتماعية لصالح الأسر القادمة من القرى التي يتم تمثيلها بحسب عدد أفرادها الأصليين (لذلك فإن مختار صرفند العمار هو المدير) وبهويتهم

(1) كانت دائرة شؤون اللاجئين تابعة لوزارة الشؤون الخارجية ثم ألحقت سنة 1997 بالوزير الأول/أرشيف دائرة شؤون اللاجئين، الأردن.
(2) أرشيف دائرة شؤون اللاجئين، الأردن.
(3) عادل الرشايد مدير أرشيف دائرة شؤون اللاجئين، الأردن، 1991-1994، 17/ 02/ 2004.

الرمزية وبشخصية بعض أعيانهم. إذا كان هؤلاء الممثلون التقليديون يشكّلون نصف أعضاء اللجنة فإن الباقي مدين بمركزه لدرجته التعليمية ودوره الاقتصادي أو المهني داخل المخيم (طبيب، تاجر يملك مجموعة محلات بالمخيم، معلم تابع للأونروا، مديرة مركز النساء ومديرة مركز إتحاد المرأة الأردنية) الشيء الذي يسمح بظهور النساء. على العكس من ذلك في جرش حيث تتم عملية بناء السلطة الأسرية والقبلية التي يحوزها الرجال المتقدمون في السن انطلاقا من البنى البطرقية التي كانت موجودة في مرحلة ما قبل المنفى، وهذا يبدو جلياً في لجنة شكّلت أساساً من المخاتير وبعض الأعيان التقليديين (الوجهاء). معظم عشائر وحمولات المجتمع البدوي لها مخاتيرها وكذلك القرى (عشرة منها رسمية) حيث أنه من أصل ثمانية أعضاء يمثلون اللجنة فإن نصفهم يمثل مختلف قبائل فدرالية الترابين الحاضرة بقوة في المخيم وينتمي مديرها إلى (Najamet Abu Susein) والباقي هم مخاتير القرى (اثنان) أو من القبائل ذات النفوذ (ممثل Irmelat) وواحد ليس وجيها أو قرويا بل معلّماً من أصول زراعية (معلومات 1999).

إن المراكز الشبابية التي أنشأتها الأنروا عام 1960 (Youth Clubs) هي التنظيمات الوحيدة التي تنظم بها انتخابات دورية كل سنتين وتدل فعلاً عن التمثيل السياسي للمخيمات، وبفعل الدور السياسي الذي منح لها تدريجياً من قبل سكان المخيمات فإن إدارتها قد انتزعت من الديوان (Office) عام 1985 لصالح وزارة الشباب والرياضة ودائرة الشؤون الفلسطينية. أصبحت هذه المراكز موضوعا لمعارك انتخابية طاحنة يتدخل فيها سياسيون محلّيون ووطنيون وأماكن يلجأ إليها رجال السياسة من أجل الحصول على الدعم. أصل نائب "المخيم" حمادة فراعنه[1] من المخيم، ترشح في دائرته وكان عضوا نشيطاً في مركز الشباب. انطلاقاً من 1995 فإن الأغلبية بجبل الحسين يسيطر عليها منتقدو آثار اتفاقيات أوسلو ووادي عربة كما في بقية المخيمات باستثناء مخيم وحيد هو مخيم جرش. ففي عام 1999 لم يتواجد بها أي ممثل لفتح، حركة ياسر عرفات لأن المعارضين لمسار أوسلو من اليسار العلماني ورجال الدين قد تحالفوا للوقوف في وجوههم، وعليه فإن ثلاثة من أصل تسعة أعضاء للجنة المديرة

(1) عضو مجلس النواب بين 1997-2001.

للنادي المنتخبة من طرف هيئة انتخابية عددها 1100 ناخب ينتمون لحركات الإخوان المسلمين أو من المتعاطفين معهم، خمسة من اليسار العلماني (ثلاثة من فتح الانتفاضة[1] واثنان من حشد[2]) وواحد من دون طابع سياسي.

بعض مؤسسات الأونروا لها دور التمثيل العمومي، مثل مراكز النساء أو مركز المعاقين، بمخيم جرش، التي أصبح لها دور مهم وهذا منذ بوادر السلام لسنوات التسعينيات، بعد تأسيس لجان التسيير المحلية كي تصبح مسيّرة كلياً من قبل المجتمع المدني للمخيمات. في جرش مثلاً انتقدت إحدى موظفات اللجنة المحلية لتسيير مركز الأطفال المعاقين التي عينتها الأونروا بالاتفاق مع دائرة الشؤون الفلسطينية سياسة المماطلة[3] التي تعود إلى نمط اختيار أعضائها الذين ليست لهم مؤهلات ويدخلونها بهدف الحظوة فقط:

"ماعدا المديرة وامرأة أخرى فالكل رجال بالرغم من أن العاملات والمتخرجات من هنا كلهن نساء، فمن الصعب ممارسة الإقناع لقبول أعضاء من دائرة الشؤون الفلسطينية وخاصة بمخيم غزة. بعضهم يتميز بنشاط معتبر لكن مواقفهم السياسية من إسرائيل غير ملائمة ولقد حدث هذا مع أحد الشيوخ (رجل دين) الذي كان جيداً لكن دائرة الشؤون الفلسطينية رفضت عضويته. هناك آخر (عضو في اللجنة) كان في بداية المشروع وله أخ أصم أصله من المخيم لكنه اليوم يعيش في الخارج وهو من كبار ملاك الأراضي. اليوم هو لا يكترث بشيء ويريد أن يصبح نائباً، في حين أن سكان المخيم لا يستطيعون التصويت ولهذا فإنه مهتم خاصة بمخيم سوف (ثاني المخيمات بضواحي جرش)[4].

تقف إلى جانب المخيم مؤسسات الأونروا (المدارس، مركز توزيع المؤونة، مركز الخياطة، القاعة الطبية، قاعة العناية بالأمهات والأطفال الصغار) والمنظمات غير الحكومية المحلية منها والدولية والمنظمات الخيرية خاصة الدينية

---

(1) حزب نشأ منشقاً عن حركة فتح عام 1983 متحالفا مع جبهة الرفض معارضاً لاتفاقيات أوسلو، مقره بدمشق يقوده سعيد موسى مراغة (أبو موسى).

(2) حزب الشعب الديمقراطي الأردني (حشد) القريب من الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين.

(3) اللجنة لها دور في العلاقات العامة ما بين المركز وسكان المخيم والعالم الخارجي وكذا جمع الأموال.

(4) مخيم غزة، 12/ 12/ 1998.

منها وبلجان الزكاة[1] التي - على غرار الاونروا - توزع معونة منتظمة للمعوزين. ففي جبل الحسين وجرش، وهما مخيمان من الحجم الصغير[2] تدل قلة عدد المنظمات غير الحكومية عن الامتدادات في المجال الحضري وحركية السكان مع الأحياء الحدودية بالنسبة للمخيم الأول، وعن الصعوبة السياسية في الدخول بالنسبة للمخيم الثاني. فجمعيات مدينتي الرملة واللد هي إذن مجاورة لمخيم جبل الحسين، وبنفس الطريقة إذا كان مركز إتحاد المرأة الأردنية يطل على الشارع الرئيسي للمخيم، فإن المركز الإسلامي الذي يقترح نفس الخدمات إضافة إلى بعض الدروس الدينية قد تم انشاؤه سنة 1994 واستقر في ضواحي المخيم بسبب نقص الأماكن.

أما مخيم غزة بجرش فإنه يقدم صورة مناقضة تماماً بعزلته والتجانس الاجتماعي الكبير لسكانه، فالطريق المؤدية إليه تتلوى في الريف على بضعة كيلومترات من مدينة جرش على قمة جبلية شمال البلاد. رغم قربه من إحدى القرى الصغيرة فإنه منغلق على ذاته حيث الرقابة الشديدة مضروبة على الداخل والخارج من طرف مسؤولي لجنة المخيم وأجهزة الاستخبارات التي تحتل مكتباً بالشارع الرئيسي على مقربة من مركز الشرطة. إنه قليل الاندماج مع محيطه الشيء الذي جعل سكانه يحرمون من الجنسية الأردنية[3] ويتم النظر إليه على أنه أول مخيم للطوارئ مؤقت في البلاد بحيث أن بنيته التحتية هشة ومعظم القنوات ما زالت في العراء وسطوح منازله من صفيح وبعض شوارعه الضيقة من طين، ثم إن نسبة البطالة المرتفعة (50٪) والفقر المدقع الذي يصيب سكانه المحرومين

---

(1) وهي جزء من صندوق الزكاة وهي مؤسسة اجتماعية وخيرية تابعة لوزارة الأوقاف (وهي أموال مرصودة يتركها الخواص للمؤسسات الدينية التي تتولى تسييرها) والشؤون الدينية.

(2) قدرت دائرة الشؤون الفلسطينية عام 1998 عدد سكان جبل الحسين بـ40,000 وجرش 35,000.

(3) 15 عائلة فقط التي لم تمر عبر قطاع غزة هي التي تمتلك الجنسية الأردنية وجواز السفر الصالح لمدة خمس سنوات. حتى سنة 1986 كل من مر عبر غزة وكذا كمشة العائلات التي أصلها من هناك يعتبر أجنبياً بكل المعايير ويحمل وثائق سفر مصرية ولكن حين أوقفت السلطات المصرية عمليات تجديدها، حصلوا على جواز سفر مؤقت صالح لمدة سنتين، ومع ذلك فإن 40 بالمائة من العائلات لا تملكه بل تملك في مكانه دوماً وثائق مصرية وبطاقات تعريف غزة في حين لا يملك البعض جواز سفر أو دفتر عائلي ولهذا لا يستطيعون العمل سوى في القطاع الخاص بحصولهم على رخصة العمل من السلطات.

من إمكانيات الحصول على مناصب العمل الدائمة والمستقرة هي الدليل القاطع على أن هذا المخيم هو مكان للانتظار. يعمل سكانه عموماً في النشاطات الزراعية باليوم أو بالفصل في مزارع سهل نهر الأردن أو في شرق البلاد أو كعمال باليوم في قطاع البناء أو التجارة الصغيرة أو موظفين لدى الأونروا إذا ما وجدوا لهم عملاً لديها.

يطالب السكان هنا بمساعدات الأونروا أكثر من أي مكان آخر لأن الكثير منهم تتراكم لديه مساعدات كلاً من الأونروا والحكومة[1] ولجان الزكاة والجمعيات الخيرية (مركز المجتمع الإسلامي، مجمع كنائس الشرق الأدنى). فهذا المخيم الخاضع للمراقبة والمجزأ بفعل الانقسامات الإدارية والظروف الاجتماعية، هو مكان تمت فيه المحافظة على البنى التقليدية للسلطة أكثر من غيره بسبب الأصل المشترك لسكانه وإصرار التمثيل البطرقي للقرابة والسلطة الأسرية الذكورية والظروف السياسية. والحقيقة أن تاريخ المخيم قد طبع عميقاً بأحداث 1971 وبعلاقاته بالفدائيين الذين لجأوا إلى غابات عجلون وجرش بعد سبتمبر/أيلول الأسود، ورغم كل شيء فإن توجهه العام سياسياً حتى الآن متجانس لصالح حركة ياسر عرفات بواسطة علاقات وطيدة مع قطاع غزة والسلطة الفلسطينية وبإدخال الحكومة بانتظام لولاء مضاعف من طرف ممثليه الرسميين في حين أن بعض المخاتير الذين لهم مسؤوليات داخل لجنة التسيير يحصلون على راتب من الحكومة وآخر من منظمة التحرير الفلسطينية (فتح).

طيلة تاريخ المنفى تم اعتبار المخيمات كمجالات وطنية فلسطينية لقدرتها على إعادة كتابة الهوية الاجتماعية والثقافية لما قبل الرحيل وسط التجربة الأولى للاجئين، بحيث ساهمت الكثير من العوامل في تحويلها إلى حقول سياسية واجتماعية وهوياتية وعلى رأسها دورها الرمزي والتاريخي في المخيلة وفي النضال الوطني، التجارب المشتركة من جراء نزع الأراضي والمنفى وإدارة المساعدات واللحظات الأليمة في سبتمبر/أيلول الأسود[2] إضافة إلى عدم

(1) المساعدة التي تقدمها وزارة التنمية للفقراء المعوزين، سندات الإعاشة، توزيع المواد الغذائية من طرف دائرة الشؤون الفلسطينية على أولئك الذين لا يحصلون على مساعدات الأونروا.
(2) Farah, 1999.

تسجيلهم في قوائم الإدارة الوطنية الأردنية والصورة الدولية التي قدمتها عنهم الأونروا كأماكن للانتظار والفضائح الاجتماعية والسياسية التي تشاع عنها. يرى بعض محدثينا بأن ارتباطهم بالمخيم يكتسب وظيفة التمثيل السياسي الذي له علاقة بالاستثناء الإنساني غير المرهون بشرط العيش أو عدم العيش بالمخيم، أي أن وجود المخيم والأونروا يعني "أن لنا مستقبل"[1] وأن فلسطين موجودة وشعبها منفي، بدون ذلك "فإن ذلك يعني أن الأردن هو الوطن الذي يعوض وطننا"[2] (الوطن البديل)"[3] المخيم بالنسبة للكثيرين هو كناية عن الأرض ويعني الأصل والجذور وهو بالنسبة لآسيا التي تعيش في سهل نهر الأردن الإحساس بامتلاك مكان خاص تحس فيه بالأمان بفعل الانتماء المشترك المسيطر رغم عدم إيمانها بإمكانية العودة:

"أنا أحب كلمة "مخيم" وأجدني مرتاحة حين أذهب لزيارة الأصدقاء أو أفراد العائلة المقيمين به. فهنا بالسهل لا يوجد سوى الأردنيون والكثير من أفراد "عبادي" و"عدوان" (أسماء لأسر أردنية كبيرة، الأول لعائلة معروفة بقوميتها العابرة لحدود الأردن والمقصية للفلسطينيين) الذين يكرهوننا نحن الفلسطينيون. عائلة العبادي تعاتب الملك لأنه استقبلنا في بلاده"[4].

مع ذلك فإن هذا الكلام عن الهوية داخل المخيمات يروج له في الحقيقة مسؤولو النضال الوطني بواسطة خطاب عام أي موجّه للخارج، فالعلاقة مع المخيم مربوطة أيضاً بالأجيال والمسارات وتصاعد الحركية أو ضعفها. فبالنسبة للجيل الأول من النساء اللواتي تمكّن من إقامة علاقات قديمة مع الصديقات من نفس القرية أو المدينة الأصلية "البلد" أو مع نساء من عائلات وصلت في نفس الوقت أو اتبعت نفس المسارات يعد المخيم، رغم عدم تجانسه، مكان البدء لحياتهن الاجتماعية، إنه "مجال العيش" بيد أن "المجال المستثمر"[5] هو القرية قبل المنفى. إنهن يعبّرن عن خوفهن من مكان هو بالنسبة لهن نقيض القرية وبه

(1) نجاة، مخيم سوف، 15/11/2000.
(2) جراء الحصول على الجنسية.
(3) سمر، مخيم سوف، 15/11/2000.
(4) الكرامة، 03/01/2001.
(5) Rosental, 1990.

يوجد خليط، "فلاحون من مختلف القرى، بدو، شحاذون، لصوص"[1] وبه يتضاعف الخوف على شرف البنات، وفي نفس الوقت يجدن أنفسهن مشدودات إليه بفضل علاقات ما قبل الرحيل سواء الموجودة منها أو تلك التي تم ربطها لأنها تعبير عن فلسطين. أما بالنسبة للجيل الثاني من الرجال والنساء فقد خلق هوية خاصة (ابن أو بنت المخيم) المتميزة تبعا للمخيم. أحمد يسكن جلزون، المخيم النموذج الذي شيده الصليب الأحمر بالقرب من رام الله وهو اليوم تاجر كبير يتواجد بأحد الأحياء السكنية الراقية في عمان بعد أن عمل مدة عشرين سنة بالعربية السعودية، إنه يمثل الهوية الإيجابية التي خلقها المخيم من حيث ارتباطها بالموقع الطبيعي الاستثنائي لجلزون، وبالإحساس بالانتماء للجماعة والمساواة الاجتماعية بين سكانه وبالحركية الاجتماعية في أوساط سكانه وبالحركية الاجتماعية المتصاعدة لمعظمهم ابتداء من الجيل الثاني وذلك بفضل التعليم الذي دعمته الأونروا وبالاندماج الذي نشأ بين عادات وأنماط المعيشة لدى كل قرية، هذا الاندماج الذي ولّد انفتاحاً فيما يخص القواعد الاجتماعية والعلاقات بين الرجال والنساء وصولاً إلى لهجة خاصة بجلزون.

تضاف إلى هذا بدون شك إمكانية العيش خارج المخيم مع المحافظة على منزل العائلة كما يحدث في معظم الحالات[2]. إن القصص الإيجابية الوحيدة النادرة حول المخيمات تحكيها محدثاتنا من الأجيال الوسيطة (30–44 سنة و45–59 سنة) المتأثرة بالنضال الوطني في الأردن وامتداداته في لبنان والحركية المرتبطة بالتعليم. أما بالنسبة للأجيال الشابة فإن المخيم يشير إلى مكان الجوار غير مكتمل لا يحمي حركاتهم بسبب الاختلاط ويرمز للفوارق الاجتماعية و"كلام الناس" والضغوط والرقابة الاجتماعية:

"ناس يذهبون ويخلفهم آخرون من مصر أو العراق، تقول أمل في حديثها عن تطور مخيم جبل الحسين. في حيّنا فقط هناك ست عائلات جديدة وتغير المخيم منذ سنتين بحيث من الشباب من يسهر مع قارورات الخمر. أصبح ابن الجيران يتحدث عنا وهكذا لا نحس بالأمن أبداً".

كل النساء تحت سن الثلاثين تقريبا يرغبن في الزواج خارج عالم المخيمات

(1) أم مطر، مخيم غزة، 03/ 04/ 1999.
(2) عمان، 21/ 12/ 2000.

للهروب منها والتمتع بحرية أكثر، للعيش لوحدهن مع أزواجهن وتوسيع منازلهن.

إن هذا الخطاب حول الهوية يتناقض في الداخل مع إدراكات محدثاتنا والتي تشير خاصة بمخيم جرش إلى ترسّخ الروابط العائلية والقروية وإلى الصراعات التي تدعمها علاقات الجوار، وفي مخيم جبل الحسين يضمحل المخيم في المنطقة الحضرية الشيء الذي يبعده عن سكانه الأصليين. هكذا يتبدى المخيم كمجال اجتماعي غير مكتمل، ملغّم بسبب طبيعته، كناية، تعبير عن الغائب. فخيارات الزواج لسكان المخيمين منذ بداية المنفى كما وصفتها محدثاتنا تدل على تلك الإدراكات الأكثر حميمية حول المخيمات بحيث أن علاقات الجوار لم تتمكن من تشكيلها كحقول للزواج لأن السكان يرسمون حدودهم من خلال علاقاتهم مع مجتمع الاستقبال والغياب التام لروابط الزواج مع الأردنيين الأصليين. مع ذلك فإن هذا النوع من العلاقات – الموجودة في جرش أكثر منها في جبل الحسين – يدل على التغيّر الاجتماعي يعيد النظر في السلطة البطرقية والتمثيل بالقرابة لصالح الانتماء "للبلد" والمجموعة الوطنية الفلسطينية. نركّز هنا على المفهوم الاجتماعي الذي تصف به النساء كل الزيجات التي تمت في المنفى أي 27 بجبل الحسين و21 بجرش تم إحصاؤها منذ مغادرة فلسطين، وأخذنا بعين الاعتبار أيضاً 108 زيجات في الأسر القريبة أشرن إليها و117 في جرش[1].

جبل الحسين:
القرية المغروزة في الأجساد

الطريقة التي تصف بها النساء العلاقات الأسرية تمكّن من فهم إعادة بناء الشبكات الاجتماعية داخل المخيمات وكذلك قطعها الدراسة المقارنة الوحيدة التي نمتلكها عن المجتمع الأردني في كليته[2] والدراسات التي تركز على العلاقة بين زواج القرابة/ والزواج الخارجي في المجتمع الفلسطيني فهي مبنية قبلياً طبقاً لشروط ما قبل المنفى وعليه فهي تبيّن الإبقاء على الزواج النسبي (ثلث

(1) تضم هذه العينة الثانية الزيجات التي تمت الإشارة إليها وتلك التي رتبها الأولياء، الأطفال أو في أخوة المتنافسين.
(2) Fafo, 1998.

الزيجات[1]) داخل حدود دولة إسرائيل الجديدة عشر سنوات بعد نشأتها[2] وتوسعها بعد عشرية أخرى[3]. في سنوات الثمانينيات تضاعف هذا النوع من الممارسات ليبلغ في الضفة الغربية تقريباً نصف عدد الزيجات مهما اختلفت الأجيال التي تنتمي إليها[4].

بالمقابل فإن الإشارة إلى النسب، في الحمولة فإنها تغيب تقريباً في اختيارات الزواج (3,7 ٪) لصالح التفرقة بين القرية الأصلية (البلد) والعائلة القريبة من جهة الأب أو الأم (العائلة) وهذا ما يحاكي الدراسات التي تمت في المخيمات اللبنانية والتي تشير إلى الغياب التام لكلمة "حمولة" في اللغة الجارية لدى السكان ذوي الأصل الزراعي[5]. الحقيقة أن مسارات المنفى قد تم توجيهها توجيها كبيراً من طرف العلاقات العائلية التي بفعل قربها تمنح الموارد وتقلل من التمثيل البطرقي للنسب، في حين أن "الحمائل" كانت قد تجزأت بسبب المسارات المختلفة التي سلكتها العائلات. لم يتم تأكيد اقتسام المصير المشترك والهوية سوى بمضاعفة الزيجات في القرى وحتى في المدن الصغيرة التي تجمعت داخل المخيمات ولو بصفة غير متساوية وتمثل تلك الزيجات ثلث عمليات الزواج (33,3 ٪) لأن 33,3٪ تحدث داخل العائلة القريبة (بـ 14,8٪ مع ابن العم)[6].

لقد تحولت القرية الأصلية التي تم تدميرها وأعيد إسكان أهاليها مجدداً إلى عائلة جديدة وموسعة بالمنفى أما علاقات الزواج فإنها دليل على حيوية إثبات الهوية القروية التي لا تحيا بذاكرة كبار السن فقط، بل وجدت في كل لحظة تاريخية، بغض النظر عن الزواج، وسائل تكاثرها فكانت شرطاً محدِّداً من شروط تنظيم المخيمات وتوزيع المساعدات الإنسانية وتجميع العائلات ثم تم

(1) H. Granqvist يشير إلى وجود 33,7 بالمائة من الزيجات داخل نفس الحمولة في فلسطين بسنوات الثلاثينيات.

(2) Rosenfeld, 1957; Cohen, 1965.

(3) Rosenfeld, 1976.

(4) Wade Ata, 1986.

(5) Sirhan, 1991; Sayigh R., 1994.

(6) إن معدل تواتر الزواج لدى العرب لم يتغير بشكل محسوس مقارنة مع معطيات Granqvist.

الاستيلاء عليها في السبعينيات من طرف الحركة الوطنية بالأردن ثم منذ سنة 1994 من قبل السلطة الفلسطينية[1].

علاوة على التمثيل الرسمي للمخيم داخل لجنة التسيير فإن مجموعة المخيمات قد أسست كتلة من البنى تمكّن العلاقات القروية من الاستمرار والتركز في أماكن جغرافية ورمزية، وهكذا في بداية الثمانينيات نشأت في المخيمات وفي ضواحيها أو في بعض الأحياء "الرابطات" و"الجمعيات" الرسمية في القرى أو في المدن الصغيرة. كان بإمكان هذه الحركة الترابطية المندرجة في إطار مسار الدمقرطة السياسية أن تقود إلى تمثيل سياسي أحسن للاجئين، لكن تم إخضاعها للمراقبة وحصر دورها في جانبه الاجتماعي والرمزي باعتبار أن هذه الجمعيات يتردد عليها رجال الجيل الثاني وتملك مبلغاً مالياً (صندوق البلد)، هو حصيلة اشتراكات أعضائه وتساعد على دعم التضامن القروي. هذه الجمعيات غدت أماكن للمآتم وحفلات الزواج بتكلفة أقل. فجمعية قرية الدوايمة، وهي قرية كانت كبيرة الحجم عام 1948 (بين 5000 و6000 ساكن) قرب الخليل، قد استقرت في حي جبل سرور بجانب مسجد يحمل نفس الاسم في مبنى من طوابق متعددة أنجز بفضل اشتراكات القرويين السابقين. تأسست عام 1984 وتضم 1500 عضو من أصل 60,000 تم إحصاؤهم كأشخاص تعود أصولهم لنفس القرية من بينهم عبد المجيد الأقطش، نائب البرلمان المتحدر من إحدى أقوى القبائل في القرية قبل 1948 والذي استغلها كمكان قاد منه حملته الانتخابية.

إن نسبة الزواج الخارجي الذي يتم خارج المجموعة الأصلية (القرية أو المدينة أو الأسرة القريبة "العائلة") والمخيم ضعيفة جداً وتقدر بـ 14,8٪ وتندرج في أساسها داخل الأمة الفلسطينية (11,1 ٪). بالنسبة لمحدثاتنا من المخيمين فإن حديثهن يشير إلى نسبة ضئيلة جدا، أو منعدمة في حالة مخيم جرش، لزيجات حدثت مع المجتمعات المستقبلة للمنفيين مهما كانت مدة منفاهم الأردني، ومع مختلف أماكن هجرتهم المؤقتة (دول الخليج، مصر وأقل نسبة في ليبيا، ولبنان وسوريا وأوروبا الشرقية والغربية والجزائر والولايات المتحدة الأميركية). إذا ما

(1) Pirinoli-Ahmed, 1999, p. 19.

استثنينا زيجات النساء التي هي بالضرورة أقل تكراراً خارج المجموعة الوطنية المرجعية (زيجتان بجبل الحسين وواحدة بجرش تمت مع أردنيي الأصل) بما أن دور المحافظة على حدود الهوية الذي تلعبه يضاف إلى تمرير الجنسية وصفة اللاجئ إلى الأطفال عن طريق الأب ومع ذلك يبقى خط التقسيم واضحاً في كل الزيجات التي تم إحصاؤها. ففي جبل الحسين، 11,1٪ من الزيجات تخص الفلسطينيين مع غير الفلسطينيين من بينها 3,7٪ تمت مع الأردنيين (بالتساوي بين الرجال والنساء) و5,5٪ مع العرب (في المرتبة الأولى المصريات وأيضاً جزائرية ولبنانية ومصري) وزيجتان مع الأوروبيات (فرنسية واسبانية). إن الزيجات التي تمت في دول الهجرة المؤقتة خصت الرجال فقط، فمن جهة أولى لم يحدث زواج مع رعايا دول الخليج، الدول المفضّلة من طرف العائلات الفلسطينية المهاجرة الباحثة عن الشغل واللاجئين من كلا الجنسين، وهذا بفعل الانغلاق الاجتماعي لتلك المجتمعات في وجه المهاجرين[1]. أما من جهة ثانية فإن كل التنقلات الأخرى هي هجرة بهدف الدراسة أو ممارسة النضال السياسي الذي يقوم به رجال على انفراد أو في تنقلات هجرة سريعة مع عائلاتهم.

جرش: بين هوية النسب والهوية الوطنية

إن الحدود التي تفصل بين الفلسطينيين والمجتمع الأردني واضحة بشكل مكّنت من ربط علاقات اجتماعية وسياسية وإدارية مكثفة مع قطاع غزة لم تنقطع منذ تأسيس المخيم عام 1968، فعدد الزيجات التي توحّد بين الأردنيين وفلسطينيي المخيم أقل من 1٪، وهناك 4,2٪ في المجموع التي تمت خارج المجموعة الوطنية (وهي زيجات حدثت مع المصريات وحالة واحدة مع امرأة أميركية). تصبح حدود الهوية ضرورية التحديد في وجه المحيط القريب وعلى رأسه المجتمع الأردني، ثم داخل المخيم بين القرويين والبدو أو بين بدو النجف الذين لم تكن لهم أية "مسارات زواجية" منذ مدة طويلة:

---

(1) Longuenesse, 1991, p. 130 ; Fargues, 2000, p. 246.

"عندنا هنا (بمخيم لبنان) هناك الكثير ممن يتزوجن من اللبنانيين، تقول عفاف، والرجال مع اللبنانيات وكذا اللبنانيين مع الفلسطينيات. ابنة خالتي تزوجت من شيعي في عز حرب المخيمات[1]، لقد أخذ الرجل امرأة فلسطينية. هنا يرفضون زواج الأردني من فتاة المخيم لأن ذلك يعد بمثابة الجريمة"[2].

ففي جرش نادراً ما يقصد الرجال الأردنيون المخيم للزواج من فتياته، في حين هناك زيجات بمخيم جبل الحسين تشترك فيها النساء والرجال، أما المعاملة بالمثل فهي أقل احتمالاً هنا، لأن المرأة الأردنية التي تختار الأجنبي فهي لا تمرر له أي حق وكانت، وهذا حتى سنة 1987، تفقد جنسيتها. فالذهنية الأرستقراطية للقبيلة الكبيرة التي يحافظ عليها البدو تزيد من صعوبة تنظيم علاقات غير متبادلة التي رغم أهميتها تؤكد على وضع اجتماعي أقل خاصة في بلاد ما زال فيها هذا النوع من الإدراك يحافظ على قوته في الكثير من الأماكن في حين لا يعد الزواج بالأوروبيات أو الأميركيات تحقيرا لأنه يفسح مجالاً للتنقل والرفع من مركز الفرد، إضافة إلى أنه لا يجلب تقييماً سلبياً من قبل المجتمع أو مسؤوليات اجتماعية أو مالية وذلك بفضل البعد الجغرافي.

تتأثر عمليات تمثيل السكان بوضعهم الخاص وترسم حدوداً واضحة بينهم وبين أولئك الذين يطلق عليهم أحياناً "أردنيي 1948" (الفلسطينيون الذين قدموا إلى الأردن بعد 1948 دون المرور بقطاع غزة) والذين يعدون ذوي امتياز وهم عائلات قليلة تتواجد في المخيم. حسب أحد الغزاويين (من غزة) فإن هذا الوضع قد وقف في وجه زواجه من ابنة عمه، لأن هذه الظاهرة تقف سدًا أمام الرجال الذين لا يملكون الكثير ليقدموه للعروس، لكنها لا تمارس نفس الضغط على النساء اللواتي يمكّن عائلاتهن من تقوية روابطها مع "ناسُنا لسنة 1948" وخلق إمكانيات للعمل والتملك. فربط العلاقات مع هذه العائلات المتركزة في الشرق باتجاه "مفرق" أو في منطقة "سحب" يفسح مجالاً أمام الحركية.

بسبب تهميشه وكنتيجة لتهميشه أيضاً يتوجه المخيم كلياً باتجاه شريط غزة الذي يصبح امتداداً مادياً وسياسياً ورمزياً له لأنه يمثل مجالاً وطنياً تم إلقاؤه في

---

(1) المواجهات العنيفة في بيروت الغربية بين المليشيا الشيعية أمل والفلسطينيين بين 1985 و1990.

(2) مخيم غزة، 20/ 06/ 1999.

الضواحي، ولكن رغم صعوبة وارتفاع تكاليف السفر إلى غزة بالنسبة لهذه العائلات (بحراً أو خلال فترة قصيرة تتم جوا) فإن بعضهم يأتي بانتظام والبعض الآخر يمارس التجارة بين البلدين أما الفتيات فتتزوجن كثيراً. إذا ما كان البدو يحتجون على هذا وصف أفرادهم بـ "الغزاوي" من أجل المحافظة على انتمائهم الأصلي لمنطقة بئر السبع في النجف، لكن الملاحظ أن هذا الوصف لا يصدر من الخارج فقط بل يستعمل للتعبير عن ممارسات الزواج بحيث أن كلمتا "غزاوي" و"من المخيم" تردان كمرادفين للتعبير عن 25٪ من الزيجات. بالإضافة إلى ذلك فالعائلات القروية لا تقول بأنها تفضل الزيجات في قريتها الأصلية رغم الإشارة اللازمة لذلك المكان في كل حديث، لصالح زيجات مع الغزاويين أو الفلسطينيين أو داخل العائلة القريبة. يكتسي "البلد" هنا معنى وطنيا، لأن قطاع غزة بالرغم من كل شيء يمثل فلسطين، فعلاقات مخيم غزة بالحركة الوطنية كانت جد قوية خاصة في السبعينيات وكان إحدى آخر قلاع المقاومة. لقد وجد الشباب بعدها في الانخراط في صفوف جيش تحرير فلسطين، المرخص له بالاستمرار، كثروة حاسمة ثم بعد الموافقة على اتفاقيات السلام توجهوا إلى قطاع غزة ليشتغلوا في صفوف شرطة السلطة الفلسطينية. لقد تركوا عائلاتهم هنا في المخيم، لأن التجمعات العائلية المسموح بها لا يعني سوى الأسر النووية إضافة إلى ارتفاع أسعار الإيجار هناك مما يدفع إلى ذهاب الرجال على انفراد في حين تبقى النساء والأطفال مع عائلة الأب. يمثّل مرتب الشرطي (حوالى 200 دينار) مبلغا معتبراً في جرش ويسمح بإعالة خمس عشرة فردا لعائلة موسعة يعيشون تحت سقف واحد. إن الدور الوطني لهذا المخيم في المجالين التاريخي والسياسي ينبني أيضاً من خلال علاقات الزواج، في حين أن الزيجات التي يقال أنها حدثت خارج النسب وبسبب الخطوط المرسومة بفعل المصير المشترك تشكل 35٪ (25٪ مع رجل من المخيم أو "غزاوي" و10٪ مع فلسطيني) ولا تمثل هذه الزيجات بجبل الحسين سوى نسبة 25,9٪.

رغم ذلك فإن الهوية الوطنية للمخيم لا تبيح خرق بعض حدود التقسيم بل يزيد المخيم في دعمها مثل الفصل الراسخ بين البدو والقرويين (زيجتان فقط تجمعان بين بدوي وقروية في حين أن السبب الرئيسي في واحدة من الزيجتين هو القرب الجغرافي قبل المنفى). ترى "ميسّر" الشابة البدوية بأنه ليس من

السهل الزواج مع قروي من المخيم: "إذا كان من المخيم فإنه يعرف بأنني بدوية وأنه فلاح، أما إذا جاء من الخارج فلن يتعامل مع الأشياء بنفس الطريقة، المهم بالنسبة إليه أن نكون فلسطينيين وكفى"[1]. ترد العائلات الفلاحة على هذا الخطاب الشائع لدى البدويات بالرفض الشفهي لتزويج بناتها للرجال البدو الذين يملكون مركزاً اجتماعياً أقل من مركز الفلاحين، فما يهم هنا هي الهوية الأصلية التي تأتي قبل كل الاعتبارات الأخرى للمركز الاجتماعي، وحتى قبل إمكانيات الحركية الاجتماعية من جيل لآخر:

"كلنا يعرف الآخر في المخيم وكل واحد يعرف البنت ويعرف هي ابنة من، لكننا لا نتزوج من البدويات لأن الفلاحين يأخذون بنات بعضهم البعض أو بنات الحضر. في أحد الأيام جاء أحد البدو يطلب بنتاً لنا لكننا رفضنا رغم انه كان يحمل دكتوراه من الولايات المتحدة الأميركية"[2].

تعرف النساء الفلاحات أن البدو يتشبثون بفكرة أنهم أرقى بسبب خصائصهم الوراثية وأحجام تجمعاتهم العائلية والطبيعة الأكثر نبلاً للنشاطات التي كانوا يمارسونها قبل 1948، ولهذا ترد إليهم بنفس الصورة بفضل المعاملة بالمثل في علاقاتهم الاجتماعية. فقد حاول البدو ولو بالكلام إعادة إنتاج مركز اجتماعي لا يبقى رهينة دائمة لظروف الحركية النازلة أو الصاعدة وللتقييمات الجديدة التي قادت إليها الحياة في المخيم. إن هذا الموقف المهيمن قد أدى إلى تجانس عمليات التمثيل لدى الفريقين، فالفلاحين بتغذيتهم لتحالفاتهم مع بعض أو مع الحضر سواء في المخيم أو في خارجه. "سحر" التي حدثتنا عن زواج الفلاحات مع البدو وهو الشكل النادر لكنه الوحيد من أشكال المبادلات بين هاتين الجماعتين، قامت قبل كل شيء بانتقاد الموقف الذي لم يحترم القواعد الاجتماعية (ارتكب الحرام) بسبب عدم إتباعه لقاعدة المعاملة بالمثل فيما يخص عائلات البدو ثم انتهت إلى التقليل من سلّم المركز الاجتماعي قائلة: "ليس كل الفلاحين من يعطون بناتهم للزواج وفي حالة ما إذا فعلوا فإنهم يعطونهم فتاة من دون ولي (أي من دون رجل في الأسرة)، فتاة يجب تزويجها أو لأنها بدأت

---

(1) مخيم غزة، 03/ 04/ 1999.

(2) أم خليل، مخيم غزة، 08/ 04/ 1999.

تعنس أو شيء من هذا القبيل"[1].

رغم التأكيد الواسع الذي يشترك فيه الكثير حول استقرار ممارسات الزواج في جرش مهما كانت الأجيال فإن نسبة الزيجات داخل العشائر والقبائل قد تقلصت كثيراً بسبب المنفى: من 86,1٪ و97,6٪[2] إلى 55٪ و70٪. فأولوية العلاقات الدموية وبالتالي بنفس المعنى المحافظة على هوية النسب والإيديولوجية البطرقية والتأكيد عليها بعلاقات زواج محصورة جداً، حيث أن غالبية الزيجات تتم داخل العائلة القريبة (45 ٪) منها 25٪ تتم مع ابن العم والذي هو في غالبية الحالات قريباً للعائلة من جهتي الأب والأم. اثنان من محدثاتنا تزوجتا عن طريق "البدل" مع أخوين غير شقيقين (من جهة الأم) أما أخواتهما فقد تزوجوا مع أخواتهم غير الشقيقات. لقد نشأوا مع بعض في حين أنهم أبناء لأخوين لأن أمهم تزوجت الأخ الثاني بعد وفاة أخيه (زواج السلفة). لم تصرحا ما إذا كانت أمهما وزوجها الأول من نفس العائلة لكن يبدو ذلك.

صدف وضرورات المنفى:
الاختيارات العائلية والأدوار الأنثوية

يعود إنتاج الهوية الأسرية إلى إيديولوجية عائلية وجب الدفاع عنها وإلى تنظيم اقتصادي جماعي للعائلة القريبة وتختلف أدوار كلاً من الرجال والنساء حسب القيم، والمركز ولكن أيضاً حسب المسار والموارد الاجتماعية للعائلات بحيث أن المصلحة العامة تحدد مسارات أفرادها وخاصة النساء اللائي يجدن أنفسهن مسجلات في المصير الجماعي، العائلي أولاً ثم المجموعاتي والوطني ثانياً. ومهما تكن التوقعات بخصوص المسارات الأنثوية فإنها تتغير تبعاً للخيارات العائلية.

لقد أثرت خيارات السنوات الأولى للمنفى ومسارات الهجرة في إعادة بناء هته الهويات الأسرية ويمكن التفرقة ما بين ثلاثة أنواع من الأسر: تلك التي

(1) مخيم غزة، 15/ 04/ 1999.

(2) Muhsam, 1996, p. 61-62.

فضلت اعتبار العائلة كمورد واتبعت إستراتيجيات لإعادة إنتاج النموذج الجماعي للتنظيم الاجتماعي والاقتصادي القروي أو البدوي المتمحور حول شخصية أبوية، وتلك التي انخرطت مباشرة لحاجة أو لغير حاجة في محاولة الحصول على الموارد التي يذرها التعليم والشغل المأجور والنضال الوطني وبذلك حصلت على حركية اجتماعية متصاعدة بحيث أن التعليم الذي حصلت عليه البنات وعملهن المأجور بالأردن وبدول الخليج قد ساهم في دعم رفاهية العائلة حين تم اقتسام المسؤوليات على الجميع، وأخيراً تلك التي تعد الأكثر عدداً بالمخيمات والتي لم تبتعد عن إستراتيجيات البقاء وضاعفت من نوع الموارد المطلوبة وهنا يتأكد دور النساء بوضوح أكبر حين تعتمد العائلات عليهن وغالباً على مردود عملهن فقط. النوع الأول من العائلات يمثل 9٪ من مجتمع المخيمين، النوع الثاني يمثل 35٪ أما الثالث فيمثل 56٪.

الهوية العائلية وإدارة الموارد:
الدور المؤسس للصورة الأبوية

لقد مثّل ضياع وسائل العيش بعد 1948 قطيعة عنيفة وعميقة. لكن الحركية الاجتماعية النازلة كانت أقل بالنسبة للعائلات الميسورة نسبياً، والتي لجأت إلى تنويع نشاطاتها والمساهمة في تسويق المنتجات الزراعية، باستثناء الحالات التي تكون فيها العائلة النووية قد انكسرت في هذه اللحظة بعد تعوق أو وفاة الأب أو الزوج. إن روابط ما قبل المنفى وهوية العائلة الموسّعة لحظة الرحيل قد سمحت للأب بإعادة إنتاج مركز اجتماعي معين داخل الأسرة الضيقة وهذا بفضل شبكة من العلاقات القروية والتي شكّلت مصدراً هاماً للموارد نظراً لأن الإدراك بأن الأسرة من تلقاء نفسها لها الاختيار من بين المحاورين التقليديين الذين حددتهم سياسة المساعدات لغاية سنة 1955 وتم التأكيد عليهم وإعادة إنتاجهم باستمرار من طرف السلطات الأردنية.

تمكّنت هذه العائلات التي تقودها صورة أبوية قوية طبعت الأجيال المولودة في المنفى من إعادة بناء مركز اجتماعي في المخيم عموماً بواسطة التجارة أو بإقامة مؤسسة عائلية بالإضافة إلى امتلاكها لتجربة مع الهجرة أقل تعقيداً. وإذا

كانت عملية إقامة مؤسسة عائلية تمكنها من النهوض ثانية ومن ضمان الاستقلالية والوحدة بدعم استمرارية الاقتصاد العائلي المستقل (خيار يفضله أولئك الذين يملكون الوسائل)، فإنها بعد ذلك تحد من المسارات الفردية والحركية المهنية وخاصة بالنسبة لكبار الأسرة الذين يتبعون المسيرة الأبوية. مهما تكن المهن التي يختارها أفراد الجيل الثاني، فهناك سيطرة لإرادة الإبقاء على النساء أولاً ثم الأطفال داخل الأسرة وعليه فهنا تسبق القيم العائلية كل أشكال الدراسة والمهن والنضال الذي يمكّن من تنويع الموارد الرمزية والمادية التي تصبح إستراتيجيات للدعم. إذا كان بعض الأبناء يهاجرون نحو دول الخليج لأن حجم العائلة لا يسمح بإعالة كل الأفراد أو إرسالهم إلى الخارج للدراسة فإن للبنات خيارات محدودة جداً بسبب المستوى الاجتماعي للعائلة. كلما كانت العائلة قادرة على تلبية حاجاتها كلما كان مستواها الاقتصادي أرفع وبالتالي يتم حرمان الفتيات من التعليم بدعوى عدم جدوى الدراسة ولن تكون سوى نادراً متبوعة بمسارات مهنية.

تدل حياة عائلتي سليمان وعامر في جبل الحسين على إعادة إنتاج الوحدة العائلية في اللحظات الأولى من المنفى، لعائلتين قادمتين من الدوايمة، قرية ذات هوية تاريخية واجتماعية قوية، سلكتا نفس المشوار وتآزرتا في اللحظات العصيبة لمحاولة الاستقرار بالأردن. تشكّل الدوايمة، أكبر قرية بالخليل، مركزاً تجارياً اشتهر بكونه مصدر "السخاء والكرم وأنفة الرجال وأصالتهم"[1] ويذكر بالمجازر التي ارتكبت فيه عام 1948. أصل الأولياء من حمائل محترمة، فعائلة عامر قادمة من أكبر حمولة بالدوايمة وعائلة سليمان هي أسرة يمكن الرجوع بأصولها إلى الشيخ علي المؤسس المبجل والمعظم للقرية في القرن 14. هنا، شاركت كل من هوية القرية وهوية عائلات محدثينا وكذا شخصيتهم في إعادة إنتاج مركز اجتماعي مرموق.

كانت عائلة موسى سليمان فرعا صغيراً لكن بفضل خصائصها الفردية ومواردها التي لم تستعمل في الأرض، وبالاعتماد على مبلغ مالي (حين غادر كانت بحوزته قيمة مالية تعادل 300 دينار أردني) وعلى رأس مال القرية استطاع رئيس الأسرة أن يصبح أحد أعيان المخيم. في عام 1948 كانت عائلته تملك 600

(1) جامعة بر زيت، 1998، ص 101.

دونما[1] كانت تشغل أبناء أعمامه وأخواله وأبيه وأبنائه وكان يبيع المنتجات وصولا إلى يافا، وبملكيته لمحل تجاري في القرية، كان قد تم الاعتراف له بمرتبته كشيخ بفضل خصاله في النصيحة ومهارته في حل النزاعات. حاولت العائلتان عدم الابتعاد عن القرية أقصى ما يمكن لكنهم بعد ذلك تنقلتا من مكان لآخر بحسب الفرص، وبعد قضاء فترة في الخليل قرر موسى الرحيل إلى أريحا، حيث يمكن الحصول على وحدة سكنية بالمخيم الكبير لعين السلطان. هناك التقى بعائلة عامر التي تملك محلين تجاريين ففتح محلاً له بقيمة 200 دينارا. كان شاباً لحظة النزوح، فأخذ معه أخاه الأصغر والأعزب وأخته التي فقدت زوجها في الحرب وأولادها وكذلك (أم جمال، أخت زوجته) وزوجها. أما حماته التي تعيش بحيفا بجانب أبنائها الكبار فغادرت المدينة أساساً للبحث عن أم جمال وشقيقتها وهما بنتيها من زواج ثان مع رجل من الدوايمة، لكنها علمت بالمجزرة الحاصلة. في رحلتها كانت مصحوبة بابنة لها، غير متزوجة، من زواجها الأول والتقت بهما في مدينة الخليل أما البقية من أولادها فقد بقوا في حيفا واستقروا بعين السلطان.

حاولت العائلتان منذ البداية الاستقرار على الضفة الشرقية في أماكن نائية ينقصها كل شيء حتى تستطيع فيها القيام بالتجارة في المواد الغذائية مع المحافظة على منزلها الأصلي، الذي فقدته عام 1967، وبعض النشاطات داخل مخيم أريحا. تنقّلت بين أماكن عديدة في الأردن، وعادت إلى أريحا في فصل الشتاء، واشترت بعض القطع الأرضية حين كان ذلك ممكناً واستعادت نشاطها الزراعي على الضفة الشرقية. أما عائلة عامر فاستقرت في مخيم جبل الحسين في أواسط الخمسينيات واستفادت من قطعة أرضية بنت فوقها منزلاً لها، أما الأب فقد فتح محلا ثم محلات أخرى مع المحافظة على الأراضي التي حصل عليها في منطقة "مفرق" وبدأ في تنويع إنتاجه الزراعي بما في ذلك أيضاً إدخال تربية الدجاج. التحقت عائلة سليمان بالمخيم عام 1957 بعد قضاء سنوات عديدة في قرية صغيرة من قرى شرق الأردن ثم في مادبا، حيث بقيت أخت أم جمال وزوجها وأمها، ثم أخيراً في سحاب تبعاً لظروف التجارة. اشترت العائلة منزلاً بني في

(1) الدونم يساوي 1000 متراً مربعاً.

الشارع الرئيسي وقامت بتوسيعه مع مرور الزمن ثم فتحت محلاً تجارياً وتخلت تدريجيا عن النشاط الزراعي، وباعت كل قطعها الأرضية ما عدا واحدة في ضواحي عمان، وبدأ الوالد يهتم بمحل الخردوات الذي حوله إلى محل مزدهر لبيع الأدوات الكهربائية يشغّل مجموعة من العمال وأصبح يلعب دوراً اقتصادياً واجتماعياً في وقت راح ينمو كل من المخيّم والمدينة نمواً واسعاً. حين استقرت أمور العائلتين في المجال الحضري كان مصير النساء اللواتي كن يشاركن في الأشغال الزراعية هو التوقف عن العمل.

بقوة سمعته القروية ومركزه كشيخ وموارده الاجتماعية التي تذرها عليه تجارته عاود موسى سليمان نشاطاته كوسيط تقليدي إلى جانب أب عائلة عامر، بحيث يتم اللجوء إليه بهدف حل نزاعات المخيم والخارج على حد سواء بتدخله من أجل المصالحة التي تخص الأردنيي الأصل وذلك في حد ذاته رمز لحظوته الاجتماعية. إنه رجل مضياف، سخي، يوزع دوما على جيرانه وعلى المخيم بعض المواد الغذائية التي يشتري منها الكميات الكبيرة محاولاً بذلك مساعدة الجميع. أصبح مسؤولاً عن المخيم ثم رئيسا للجنة المخيم لكنه كان حريصاً ألاّ يتحول إلى مختار رسمي لقريته وذلك حفاظاً على استقلاليته. اختار أن يلعب دور الشيخ فجمع أفراد عائلة الدوايمة في بيته معلنا معارضته لكل محاولة مأسسة البنى القروية وخاصة منها جمعية الحي التي لم يتردد عليها أبداً، وكانت علاقته بالنضال تسير في نفس الفكرة أي أنه بقدر ما كان وطنياً مشاركاً في الحركة بقدر ما كان متردداً في الانخراط في الأحزاب الفلسطينية بعد 1948 مانعاً أولاده أيضاً من القيام بذلك. وإذا ما كان يتقاسم المطلب الوطني ويدعم بعض أفراد العائلة الآخرين في ذلك الخيار ويقدم هو بنفسه بعض الخدمات للمناضلين فإنه يضع الإيديولوجية العائلية قبل الإيديولوجية الحزبية ويحاول أن يبعد أبناءه عن هذا النوع من التنشئة، مع فشل كبير في حالة البنات.

يتدخل في لحظة دورة الحياة كل من المنفى والعودة إلى الاستقرار وكذا الأشكال الأسرية وشخصية الأب وكلها عناصر حاسمة في الحركية الاجتماعية للجيل الثاني، وهكذا فإن أطفال العائلتين والذين يشتركون في نفس القيم قد اتبعوا مسارات اجتماعية مختلفة ونسبة أقل فيما يخص الوصول إلى التعليم الثانوي والعالي بالنسبة لعائلة عامر وخاصة للبنات منها. إن حجم الأسرة وعدد الأطفال لا

يتدخلان كعامل يقلل من الحركية الاجتماعية، فعائلات الجيل الأول هي على العموم عائلات كبيرة - بين 7 و10 أطفال - بما في ذلك الفارق الكبير في السن بين بعض الإخوة والأخوات وعليه فإن الأسر تنقسم إلى مجموعتين لهما أدوار وآفاق مستقبلية مختلفة. المجموعة الأولى من الأطفال تتكفل بأدوار الأب والأم، أما المجموعة الثانية التي تكون قد تربت على يد الإخوة الكبار تكون لديها القدرة أكبر على التملص من الدرب العائلي وإعادة رسم مسارات فردية مستفيدين في ذلك من الموارد المادية والرمزية التي حصل عليها الكبار. فبمجرد فسخ العلاقة الزوجية، تصبح كثرة الأطفال عاملاً من عوامل الحركة النازلة مثلها مثل تعدد الزوجات الذي يكون متبوعاً بعدد كبير من الأطفال الذين لا يستفيدون سوى القليل من مكتسبات إخوتهم غير الأشقاء وأخواتهم غير الشقيقات، بحيث أن كل مجموعة تميل إلى إتباع مسار مختلف على حساب أحدهما.

في عام 1948 كان لوالد عائلة عامر خمسة أطفال في سن مبكر، لكن نجاح مؤسسته في أريحا والآفاق التي تنفتح على الضفة الشرقية منحته الثقة اللازمة في المستقبل كي يشرّف شهرة رجالات عائلته ويواصل تقليداً يمنحه له مركزه الاجتماعي الرفيع بالقرية وهو أن يتزوج بامرأة ثانية. بعد وفاته عام 1980 ترك لزوجته الأولى ثمانية أطفال أصغرهم له من السن ثلاثين، وللثانية سبعة أطفال أكبرهم لم يتعد العشرين سوى بقليل. يبدو واضحاً من خلال دراسة ومهن الأطفال، خاصة أطفال أم محمود الزوجة الثانية، نجد أنهم لم يتمكنوا من الخروج عن نمط إعادة الإنتاج ولم يواصلوا دراستهم إلا نادراً مقارنة مع المستوى الاجتماعي العام للأسرة. من بين الأبناء الخمس للزوجة الأولى، استعاد ثلاثة منهم المؤسسات العائلية (المحلات التجارية، والمزارع وتربية الحيوانات) وقاموا بتوسيعها بهدف إعالة الكثير من الأسر واستفاد الصغار سناً من تلك المرحلة في حين كان أبناء الزوجة الثانية ما يزالون صغارا ويواصلون دراستهم بحيث أصبح أحدهم مهندسا بالولايات المتحدة الأميركية وآخر درس في كلية المجتمع[1] بالأردن وأصبح محاسباً ذهب للعمل بالعربية السعودية. هناك بنت

(1) كليات المجتمع الخاصة أو العمومية هو تكوين مهني قصير المدى يدوم سنتين بعد البكالوريا (التوجيهي).

واحدة حصلت على البكالوريا (التوجيهي) في حين توقفت اثنتان أخريان في المستوى التحضيري في سن الخامسة عشر[1]. بالمقابل، لم يتعد واحد من أبناء أم محمود هذا المستوى بحيث يحيا اثنان منهم على الاشتغال في المؤسسة العائلية، ويمتلك واحد منهما شاحنة صغيرة يستعملها لنقل الخضر، أربع فتيات تزوجن قبل بلوغ سن العشرين والأخيرة لم تتعد 16 سنة لكنها مخطوبة. يبدو أن الجيل الثالث، أي جيل أولاد الابن الأكبر للزوجة الأولى الذين سيستفيدون من المركز الاجتماعي لوالدهم وتكون لهم مسارات شبيهة بتلك التي سلكها أبناء موسى.

رغم و- الحقيقة - بفضل الإيديولوجية العائلية بلغ آخر الأطفال (ثلاثة ذكور وسبع بنات) بما فيهم البنات مستويات تعليمية مرتفعة نسبياً باعتبار أن أربعة منهم يدرسون بالجامعة مع امتلاكهم لثروات مختلفة واثنان يواصلان تكوينهما بمعاهد كليات المجتمع أما الثلاثة الآخرين فرغم إمكانيات التمدرس التي يمتلكونها إلا أن الأول توقف صغيراً والآخران توقفا بسنة قبل التوجيهي. إن المركز الاجتماعي للحاج موسى وازدهار محله التجاري وكونه شاباً لحظة اهتمامه بدراسة ابنه إضافة إلى أن له ولدين مقابل ست بنات، كلها عوامل شجعت استثماره في دراسة جمال الذي توجه إلى هولندا ليصبح مهندساً، في حين، وفي نفس اللحظة، أخرج ابنته من المدرسة في سن 15 كما حاول أن يفعل مع الأخريات. كان فشل ولده الأكبر في أن يصبح مهندساً وعودته بعد 15 سنة للعيش في المخيم مع زوجته الهولندية وأربعة أولاد قد زاد في تدعيم أولوية الإيديولوجية العائلية والإرادة الأبوية في محاولة المحافظة على التماسك وإعادة إنتاج القيم التقليدية، وتمثّل هذا في استعادة المحل التجاري من قبل الأخوين الأكبر سنا وطلاق جمال الذي يعود جزئياً إلى التسيير البطرقي من طرف موسى وزواجه ثانية بامرأة من الدوايمة، ومشاريع الزواج التي تنتظر البنات والتي لن تكون إلا في الجوار أي في العائلة أو القرية والهدف من ذلك هو إبقاؤهن بالقرب من عالم الأسرة في الوقت الذي يمنح فيه تعليم البنات فرصاً جمة

(1) يضم النظام التعليمي الأردني مجموع 12 سنة وصولاً إلى التوجيهي مقسماً إلى الابتدائي (6 سنوات)، الإعدادي (3 سنوات) والثانوي (3 سنوات).

ومربحة في مجال التدريس خاصة في السعودية.

يسمح حجم العائلة للإخوة الصغار والبنات من اختيار مسار حياتهم والاعتراض على الإرادة الأبوية بالاعتماد على التضامن والموارد المادية والثقافية والرمزية التي جمعها الكبار. فالبنت الكبرى لا تعود إلى الدراسة إلا إذا تزوجت أما الأخريات فيدرسن بمعاهد كليات المجتمع، اللغة العربية بالنسبة لازدهار واللغة الانجليزية لآمال، أما أصغرهن فتواصل تكوينها بالجامعة الأردنية في ميدان اللغة والحضارة الإنكليزيتين، أما أصغر الذكور فيتبع تخصص الفنون التطبيقية بجامعة اليرموك في إربد. فدور الابن الأكبر، قبل أن يغلق على نفسه داخل قيم أصبح هو نفسه أحد ضحاياها، يبيّن ديناميكيات التضامن والمنافسة التي تعمل داخل العائلات الموسعة، وأهمية روابط التميز بين الإخوة والأخوات فيما يخص الدخول إلى حقل الدراسة، ومجال الشغل ومشاريع الحياة الفردية حين لا تكون العائلة في حاجة إلى اشتغال النساء. ازدهار التي كانت أول من يعارض أباها بمواصلة دراستها، تتذكر بود كبير الأشياء التي اكتشفتها مع أخيها ومنها حب الموسيقى والكتب والشعر ومواجهة العالم بحرية تامة. على العكس، فإن ما تم الحصول عليه بإحداث قطيعة مع الإيديولوجية الأسرية الأبوية قد وقع بفضل نموذج شخصيتها، بمعنى المركز الاجتماعي الذي يجب المحافظة عليه، باستقلالية فكرها وإرادتها في اختراع الممكن.

الحركية الاجتماعية الصاعدة وتنويع الموارد: اقتسام المسؤوليات داخل الأسرة النووية

الحركية الاجتماعية الصاعدة والقائمة في معظم الأحيان على موارد خارجية تخص العائلات التي استثمرت للتو في تعليم الأب أو الإخوان الكبار في المستوى الثانوي أو العالي في أي لحظة من دورة الحياة حين جاء موعد النزوح الأول. إنها عائلات يكون فيها الأب قد اعتمد على مجموعة من أفراد الأسرة النووية تبعاً لإمكانيات العمل والموارد المتاحة لكل واحد منهم، الذكور كما الإناث، دون أن تكون الأسرة قد تعرضت لقطيعة زواج (طلاق أو ترمل) أو زواج الأب من جديد. أما هشاشة المسارات في المنفى، خاصة بالنسبة لأولئك

الذين اضطروا إلى إعادة بناء مساراتهم مرات عديدة بعد 1948 و1967 ثم بحدة أقل بعد حرب الخليج، فإنها تجعل من القطيعة التي تأتي مستعجلة لرابطة الزواج عاملاً حاسماً في الحركية الاجتماعية الصاعدة.

شجعت تلك العائلات هجرة أبنائها من أجل العمل وخاصة وظيفة التعليم بالنسبة للبنات في السعودية أو غيرها من الدول الخليجية[1]. هكذا ومهما يكن عدد الأطفال فقد حصلوا جميعاً على شهادة البكالوريا وتابعوا دراستهم في معاهد كليات المجتمع أو في الجامعة وتم تحريضهم في أماكن عديدة للحصول على منصب شغل يناسب مؤهلاتهم. فالعائلات التي مرت عبر قطاع غزة ومصر استفادت من موارد التعليم منذ بداية الخمسينيات، فيما لم تتوصل العائلات المستقرة بالأردن إلى اكتساب هذا النوع من المسار إلاّ في نهاية الستينيات وسنوات السبعينيات، وفي نفس الفترة، كل من كان يرغب في مواصلة الدراسات الجامعية عليه أن يتوجه إلى الخارج، إلى مصر أو الجزائر أو أوروبا الشرقية في أغلب الأحيان، الشيء الذي يفرض على العائلة استثماراً ضخماً أو الحصول على منح تعطيها حركة التحرير الفلسطينية أو حكومات تلك الدول في إطار اتفاقيات مع المنظمة. في سنة 1952 لم تكن بالأردن سوى أربع ثانويات عمومية في عمان وإربد والكرك، أما أقدمها فتوجد بالسلط بحيث فتحت أبوابها عام 1926، ومجموعة واحدة للفتيات في عمان. الجامعة الأولى (جامعة الأردن) التي فتحت أبوابها عام 1962 بعمان كانت تستقبل عدداً قليلاً من الطلبة، أما عشريتا 1960–1980 فكانتا مرحلة إرساء دعائم نظام دراسي وتكوين تقني ومهني داخل معاهد كليات المجتمع التي أقامتها الأونروا والحكومة، أحياناً مع بعض، وأصبحت تستقطب أعداداً هائلة من أطفال عائلات اللاجئين.

منذ البداية، توجهت العائلات اللاجئة بقطاع غزة نحو الموارد الجديدة التي يتيحها القرب الجغرافي من النظام المدرسي والجامعي المصري وهذا بعد المرور بالمستويين الابتدائي والمتوسط للأونروا، وفي المرحلة التي لم تكن فيها الأونروا

(1) حتى سنوات الثمانينيات كان الحصول على شهادة التوجيهي كافياً كي يصبح الإنسان معلّماً لكن بعد أن أضيفت لذلك سنتان من التكوين العالي تقلص عدد الراحلين خاصة في جرش، حيث التعليم أكثر كلفة، بسبب الأماكن المحدودة بمؤسسات التعليم العمومي.

قد وضعت أنواعاً من التكوين تسمح بالحصول على مؤهل يمكّن من دخول عالم الشغل، فإن النظام المصري للتو مكّن الطلبة من مواصلة دراساتهم حتى التعليم العالي. وخلافاً للأونروا، فقد فتحت الحكومة المصرية مركزاً لتكوين المعلمين بغزة وهذا في بداية الخمسينيات، ولذلك فإن نظام القروض وكذا منح الدراسات الجامعية التي تقدمها الأونروا في نفس العشرية، وعدم غلاء تكاليف الجامعة المصرية وإمكانيات الحصول على سكن جامعي كلها عوامل ساعدت على الاستثمار في ميدان التربية من طرف جماعة تبقى أقلية.

والد "سحر" المولود عام 1934 بقرية برير ولاجئ بمخيم جباليا، تمكّن من إنهاء دراساته الثانوية في الخمسينيات وتمكن من الحصول على منصب عمل كمدرس لدى الأونروا[1] حافظ عليه حتى سن التقاعد. تزوج بمخيم جباليا مع امرأة من عائلة موسعة (حمولة) وتمكن أطفاله التسعة، وهم ستة ذكور وثلاث بنات، من الحصول على شهادة البكالوريا والقيام بدراسات عليا. واحد منهم كان يزاول دراسته بجامعة القاهرة حين حلت أحداث 1967 فلم يتمكن من العودة إلى غزة وبالتالي ذهب إلى الأردن واستأجر منزلاً بعمان حيث لحقت به كل العائلة بعد ذلك. في بداية السبعينيات تمكنت العائلة من الحصول على مسكن في المخيم والالتحاق بباقي أفراد الأسرة الموسعة أين يحسون بأمن أكثر خاصة حين تتصاعد التوترات بين الحركة الوطنية والدولة الأردنية. في سنوات الثمانينيات كانت الأختان سحر وخولة تواصلان دراستهما بالتوجيهي حتى تم فتح ثانوية حكومية[2] بضواحي المخيم، وهناك أخت واحدة تزوجت ابن خالتها بعد انتهائها من الدراسة الثانوية وذهبت لتستقر مع زوجها في قطاع غزة وهناك بقيت. بدعم من العائلة، بدأت الأختان الأخرتان في ممارسة مهن تمكّن من تحمل تكاليف دراسة الأطفال الأصغر سناً. حين قررت وزارة التنمية الاجتماعية تمويل جمعية لتكوين نساء المخيم، قام والد سحر بتسجيلها كمرشحة لمنصب مديرة، المركز

(1) إن مهنة المعلم خاصة لدى الأونروا هي مهنة محترمة جداً اجتماعياً براتب مرتفع نسبياً (قريباً ضعف ما يحصل عليه معلم النظام العمومي الأردني) ويمنح نظاماً جيداً للحماية الاجتماعية.

(2) تضمن مدارس الأونروا بالأردن التكوين الابتدائي (6 سنوات)، الإعدادي (هنا 4 سنوات) أما السنتان المتبقيتان فيكملهما التلميذ في مكان آخر يكون عموماً المدارس العمومية.

الذي حصلت عليه، أما الثانية فذهبت لممارسة مهنة التدريس في عُمان وبذلك ساهمت في دعم خزينة الأسرة وفي سفر أحد الإخوة إلى الولايات المتحدة الأميركية، وهناك أصبح مهندساً وتزوج امرأة أميركية. أجر الوالدان منزل العائلة وتمكنا في التسعينيات وهذا بوساطة أحد أفراد العائلة الذي كان يملك الجنسية الأردنية[1] من شراء قطعة أرض على بعد بضع كيلومترات من المخيم حيث يعمل اثنان من الأبناء المتزوجين في استغلال المساحات الزراعية.

سمحت العلاقات الإدارية والتجارية بين قطاع غزة ومصر للآباء بالعمل كسائقي سيارات أجرة بالقاهرة في حين يكمل الأطفال مشوارهم الدراسي، وتستفيد العائلة من السكن بالمخيمات. وإذا ما ساعد المرور بمصر على دخول المدارس والجامعات، فإنه لم يسمح سوى ببلوغ مهن قليلة تتطلب مؤهلات معينة وذلك بسبب وضع الفلسطينيين كأجانب، أما أولئك الذين قرروا الاستقرار مع عائلاتهم فلم ينجحوا في استثمار الدبلومات الأكاديمية. مع هذا فقد ساعدت عمليات تكوين الأساتذة والمهندسين بعد ذلك على هجرة الكثير من العائلات نحو دول الخليج في مرحلة ارتفاع أسعار البترول في سنوات السبعينيات، والعائلات التي هاجرت من قطاع غزة والضفة الغربية والأردن قد سلكت مسارات صاعدة وغادرت عالم المخيمات إلى الأبد أو استقرت في دول الخليج أما باقي العائلات التي عادت إلى الأردن في التسعينيات فلم يجد معظمها الحاجة إلى ذلك النوع من المساكن والباقي لم يجد الطريق إلى ذلك[2].

في لحظات الدورة العائلية حين حل النزوح الأول استطاع سن الأب والإخوة الكبار من الذكور أن يحدد إمكانية الحصول السريع على هذه الموارد الجديدة. فالدور الذي لعبه النظام الجامعي المصري يبدو جلياً في مسار عائلة حاتم، مسؤول دائرة النجدة والخدمات الاجتماعية في الأونروا بعمان، أصله من الرملة وهو لاجئ في المخيم العسكري البريطاني السابق بالبريج في قطاع غزة. كما في معظم الحكايات فإن العائلة الموسعة تجزأت بمجرد دخولها في المنفى، فتوجه الأب وأحد الإخوة نحو قطاع غزة في حين سلكت بقية أعمام حاتم

(1) الغزاويين لا يمكنهم التملك.
(2) Van Hear, 1995, p. 355.

الطريق إلى الضفة الغربية والأردن. حاول الأب الالتحاق بإخوته دون جدوى بسبب المعارك وتوفي سنة بعد ذلك مصدوماً بالمنفى ثم لحقت به زوجته التي لم تتجاوز 45 سنة، وبذلك اضطر الأطفال الخمس لقضاء بعض الوقت في بيت عمهم المستقر بمدينة غزة ثم فضلوا العيش في القرب، لأن العائلة لا تملك الوسائل لمساعدتهم ولذلك راحوا يحيون على مساعدات الأونروا وعلى إيرادات العمل المؤقت للأخ الأكبر في قطاع البناء وعلى المساعدة التي يقدمها حاتم، الأخ الثاني الذي كان يواصل دراساته. في عام 1958 تزوجت الأخت الكبرى مع ابن عم لها وسافرت إلى الأردن، أما الأخ الأكبر فذهب لأداء فريضة الحج في العربية السعودية وهناك وجد عملاً فاستقر لكنه لا يقدم المساعدات لإخوانه الصغار بطريقة منتظمة. هنا بدأ حاتم يلعب دور الأب تجاه إخوته وأخواته وجاءت قصته كما يقدمها، ملحمة شخصية تطبعها المسؤولية العائلية وزلات اللسان مثل قوله "أطفالي" أو "ابني" التي يلاحظها من حين لآخر. في عام 1961 حصل على شهادة البكالوريا وتمكن من الحصول على قرض من الأونروا أضافه إلى المساعدات الأخرى التي حصل عليها من أشخاص آخرين ونجح في دخول جامعة القاهرة من أجل دراسة علم الاجتماع والعمل الاجتماعي. حصل على دبلوم (BA)[1] عام 1965 وعاد إلى غزة دون أن تكون لديه طموحات كبيرة في الحصول على عمل هناك. بعد فترة قصيرة، جاءه استدعاء من الحكومة المصرية كي يعمل كموظف اجتماعي في مشروع سد أسوان. في أفريل/نيسان 1967 توجه لزيارة أسرته بالأردن لكن فاجأته حرب 1967 فتأخر عن العودة وانقضت المدة الممنوحة له على تأشيرة العودة فلم يعد قادرا على العودة إلى مصر، لكن في نفس الوقت طلبت منه السلطات الأردنية مغادرة أراضيها. أنقذه شقيقه الأكبر المتواجد بقطر حين أرسل إليه تأشيرة للدخول وهناك وجد عملاً بوزارة التربية. التحق أخوه الأصغر بالأردن بعد 1967 أما حاتم فكان يناوب بين الهجرة من أجل العمل في قطر ثم في العربية السعودية، لوحده ثم مع العائلة، والأسفار إلى الأردن. هناك حصل على جواز سفر أردني مؤقت وتزوج ابنة أحد

(1) Bachelor's degree in Arts ويعادل الليسانس.

أعمامه. بعد ثماني سنوات بالعربية السعودية، قدم استقالته وعاد إلى الأردن حيث اشترى قطعة أرض باسم زوجته وتمكن من بناء منزل خاص، ولكونه من غزة فإنه لم يجد عملاً في القطاع العمومي وفكّر في التوجه نحو ليبيا قبل أن يضع ترشحه لدى الأونروا. تم قبوله وبدأ العمل في الأونروا ونجح في مهنته داخل الديوان وكان الوحيد من بين موظفي الأردن الذين يملكون دبلوم (BA).

بالنسبة لمسارات العائلات التي بقيت أو التي عادت إلى المخيمات فإن الهجرة إلى دول الخليج قد جاءت عموما بعد 1967 أو كانت مؤقتة للغاية، أو أن المستوى الدراسي للأب أو الابن الذين تكفلوا بقضية الحركية العائلية يكون أضعف. إن عدم التمكن من الاستثمار في التعليم وانعكاسات نزوح ثان في ظروف غير أكيدة بالنسبة للبعض خلقت حركيات صاعدة أكثر هشاشة تأجلت حتى الجيل الثاني، وهي بالنسبة للكثير من الناس اختيار يسمح لهم بالمحافظة لبعض الوقت على موارد السكن بالمخيمات.

مسيرة عائلة أبو أحمد تعبّر جيداً عن البيوغرافيا العائلية التي تم بناؤها جماعيا. أصل العائلة من مدينة خان يونس في قطاع غزة وانتقلت للمرة الأولى إلى مخيم جرش عام 1967. حين تم احتلال غزة كان بحوزة الأب مبلغ مالي هو ثمرة عمله في العربية السعودية بين 1957-1965، وقد ساعدته تلك الهجرة الوجيزة في تحسين ظروف حياة عائلته بالرغم من أنه لم يكن يملك مؤهلات مهنية، وكان يشتغل بائعاً دون رخصة رسمية ولم يكن يحصل سوى على أجر زهيد. بمجرد وصوله إلى المخيم فتح محلاً تجارياً بقيمة مائة دينار وكانت زوجته تزاول مهنة الخياطة ولم يكن لديهما سوى خمسة أطفال في سن مبكرة. تمكنا من الاستثمار في تعليم الكبار منهم، ثم بالمساعدات التي يقدمها هؤلاء، تمكنا من إرسال الباقين إلى المدرسة. كبرت العائلة حتى أصبح عدد البنات ثمانية وعدد الذكور اثنان ولكن الأب اختار الاعتماد على كل من البنات والذكور على حد سواء. البنت الأولى مروة توجهت للتدريس في السعودية بعد التوجيهي، أما شقيقها مجيد الذي رافقها كمحرم[1] فقد واصل دراساته كمهندس ثم عادا مع

(1) تشترط الحكومة السعودية على النساء إن تكن مصحوبات بمحرم وهو زوجها أو رجل من العائلة.

بعض. لم يجد هو عملاً بالأردن وتوجه نحو أبو ظبي عام 1990 وباشر بإرسال بعض الأموال للعائلة التي توسعت وتمكنت من شراء منازل الجيران. "فتيّة" غدت معلمة في الأونروا وصارت تقدم ثلث راتبها لأسرتها مواصلة دراستها الجامعية بالأردن، أما "سناء" فدرست الرياضيات في كلية المجتمع ثم المحاسبة، وبصعوبة وجدت عملاً في محل لبيع الأثاث في عمان، في حين اشتغلت وفاء كممرضة وفي 1998 تمكنت العائلة من شراء قطعة أرض وبناء منزل خارج المخيم.

من بين الموارد التي سمحت بحركية اجتماعية صاعدة، كان الحصول على رأس مال تعليمي عالي بالنسبة للكبار ثم لباقي الأطفال وكذا الانخراط في النضال بالرغم من تفادي العائلات الحديث عن هذا النوع من النشاط، لكن الملاحظة أن نظام المنح التي تعطيها منظمة التحرير الفلسطينية هو الذي خلق الحركية العائلية أكثر مما فعلته المعاشات المقدمة لعائلات الشهداء والتي لم تكن سوى مساعدة محدودة.

تبيّن عائلتا أم خليل (70 سنة) وجازية (60 سنة) الأرملتان منذ 1970 و1976 على التوالي، مسارين نموذجيين لحالة الفقر بعد 1948 واشتغال الزوجين كسائقي سيارة أجرة. توفي زوج جازية قبل أن يباشر ابنها البكر دراساته بمعهد الطب ومرت بسنين عصيبة تنقلت فيها وراحت تحيا بممارسة مهن صغيرة وعلى المساعدات التي يقدمها لها إخوة زوجها وعلى معاش منظمة التحرير الفلسطينية. توقفت ابنتها الكبرى عن الدراسة عاماً قبل التوجيهي وبدأت تساعد أمها ثم تزوجت ابن خالها لكن مصير العائلة تأثر بإعاقة ثم وفاة اثنين من أبناء جازية التي تصف نفسها بالفقيرة حتى اليوم: "أنا الوحيدة (في الأسرة) التي أعيش بالمخيم، لكن لماذا؟ لأننا فقراء ولا زوج لي ولا حق لي في المساعدات الاجتماعية لأن لي أولاد (ذكور) يعيشون معي في نفس المنزل (ولدان وبنت وكلهم لم يتزوجوا بعد"[1]. مع أن أطفالها التسع (خمسة أولاد وأربع بنات) قد نجحوا جداً مقارنة مع ما كان يمارسه أبوهم كمهنة، وجازية قدمت من عائلة

(1) مخيم جبل الحسين، 18/ 03/ 1999.

متوسطة من يافا حيث كان أبوها يدير مقهى ويستغل حقلاً في ضواحي المدينة، أما أخوها أحمد فقد درس بالجامعة الأميركية ببيروت قبل 1948، أما أسرة زوجها فكانت أسرة تجار ولها ماض نضالي كبير. أحد أقارب أحمد الذي كان مسؤولاً بالحزب الشيوعي في تل أبيب كان قد غادر إلى الإتحاد السوفياتي قبل 1948 من أجل الدراسة، ومثلت سنة 1948 بالنسبة لها ولأسرتها قطيعة وخسارة فضيعة وقادتها إلى اللحاق بزوجها وإخوته إلى الأردن في حين ذهب والداها باتجاه غزة ثم القاهرة حيث استقرا. باستثناء أحمد الذي ذهب بعد فترة لتدريس اللغة الإنجليزية في السعودية فإن بعضاً من إخوتها واصلوا دراستهم لكنهم لم يجدوا أي عمل ولهذا اشتغلوا كسائقي سيارات أجرة في القاهرة. حين قدم الفدائيون إلى عمان انخرط معهم زوجها ومات بمرض أصابه من جراء الضربات التي تلقاها لحظة التحقيق من طرف أجهزة المخابرات الأردنية. اثنتان فقط من البنات، وطفل واحد أصبح رساما بعدها، لم يحصلوا على التوجيهي، الأولى بسبب موت الأب والثانية لتوقفها عن الدراسة في سن الخامسة عشرة. أما الابن الأخير الذي عمره 23 سنة فما زال يواصل دراسته، أما البقية فقد استقروا خارج المخيم وحصل الابن الأكبر على منحة من منظمة التحرير الفلسطينية في نهاية السبعينيات للدراسة بالمجر. حين عاد عام 1982 تم التحقيق معه بعنف من طرف المخابرات الأردنية التي اتهمته بنفس التهمة التي وجهتها لوالده سابقا ثم ما لبث أن استقر كطبيب بعمان. الثاني كان محاسباً (بعد التكوين الذي زاوله بكلية المجتمع) أما الثالث الذي كان يرغب في دخول عالم السينما فتوجه نحو بولونيا، لكن منظمة التحرير الفلسطينية رفضت تمويل دراساته التي لم تر من ورائها فائدة فقرر عقبها أن يتحول إلى دلاك طبي. بدأ تكوينه ببولونيا ثم توجه نحو السويد حيث بدأ يعمل حتى يومنا هذا. البنتان المتبقيتان درستا بكلية المجتمع، الإعلام الآلي بالنسبة للأولى والدين بالنسبة لرانيا التي مارست مهنة التدريس قبل أن تتوقف بسبب إعاقتها.

أما عائلة أم خليل فكانت أسرة مزارعين من قسطينة قبل 1948 فاعتبرت حركيتها العائلية، التي تعود إلى النضال السياسي لأبنائها، كنجاح رغم صعوبات وضعيتهم كغزاويين. في البداية قضوا عشرين سنة في مخيم رفح بأقصى جنوب



قطاع غزة، بحيث هاجرت عائلة أم خليل إلى الأردن واستقرت بمخيم الوحدات في عمان، ومع اندلاع حرب 1967 كان أبو خليل بالقاهرة يعمل سائق سيارة أجرة فالتحق بصفوف الحركة الوطنية وبقيت الزوجة لوحدها رفقة ستة ذكور وبنتين. خليل، أكبر الذكور، كان في النهائي بالثانوية في رفح وسكن الخوف قلوب كل أفراد العائلة حين بدأ الجيش الإسرائيلي يهاجم كل الذكور الشباب فذهب إلى الأردن ملتحقاً بأسرة أمه. بعدها بمدة قصيرة، أخذت أم خليل أطفالها ولحقت بموجة النازحين، وصلوا إلى مخيم الكرامة للعبور ثم من هناك إلى مخيم الوحدات. قامت الحكومة بتجميع كل القادمين من غزة في مخيم جرش، وتم منحهم خيمة. لحقهم الزوج ثم ما لبث أن غادر متجها إلى مصر رفقة ابنه البكر الذي بدأ النضال هو أيضاً بحيث حصل على منحة من منظمة التحرير الفلسطينية وتوجه للدراسة في يوغوسلافيا ليصبح مهندساً. درس الابن الثاني بجامعة القاهرة أما الثالثة، وهي كبرى الفتيات، فتوقفت عن الدراسة بعد انتهائها من الطور الابتدائي وذلك بسبب عدم وجود مدرسة إعدادية (متوسطة) خاصة بالبنات في المخيم، وتردد أهلها في تركها تتنقل لوحدها من أجل الدراسة في الظروف الصعبة التي يمرون بها في المملكة الأردنية عام 1970. توفي الأب "الفدائي" في عملية داخل إسرائيل شنها انطلاقاً من سهل نهر الأردن، أما خليل فقد عاد ووجد له منصب عمل في حين توجه الأخ الرابع الذي أصبح محاسباً (بكلية المجتمع) إلى العربية السعودية لوحده ثم مع زوجته إلى أن وافته المنية في حادث مرور. شارك الإخوة الثلاثة الكبار في ميزانية العائلة أما الصغار (ثلاثة ذكور وبنت) فواصلوا دراساتهم بكلية المجتمع، حتى أن الأخير منهم قام بدراسة الأدب العربي في إربد. التحق بصفوف منظمة التحرير الفلسطينية بلبنان ثم بعد 1982 بسوريا لكن السلطات الأردنية منعته من الدخول إلى أراضيها بسبب نشاطاته السياسية. اثنان من الأبناء لم يجداً لهما مهنة تطابق مؤهلاتهما، فاشتغل الأول سائق سيارة أجرة أما الثاني فأصبح جندياً في جيش تحرير فلسطين بالأردن ثم شرطيا تابعا للسلطة الفلسطينية وتوجه إلى غزة عام 1994. ولدان يعيشان مع أسرتيهما، واحد في المخيم والثاني في عمان أما شقيقتهما الأولى فتزوجت ابن عم لها يعيش برفح ويشتغل كمدرس تابع للأونروا، في حين تزوجت الثانية طبيباً

وأقامت بليبيا لمدة 14 سنة لكنها بعد وفاة زوجها عادت لتستقر رفقة أطفالها الخمس في منزل مجاور لبيت والدتها. إن تعدد القطائع العائلية (موت الأب، وفاة الابن بالعربية السعودية، ترمل البنت وظروف المنفى الثاني بمخيم غزة) قد أدى إلى تقليص الفرص التي كانت مفتوحة أمام الذكور بفضل تعليمهم، وعلى العكس من العائلات التي تدين بحركيتها لقدرتها على تعليم أبنائها، فإن تمويل الدراسات من قبل منظمة التحرير الفلسطينية قد خص أولاً الذكور وذلك بتفضيل الشعب العلمية (الطب، الهندسة... وغيرهما) التي اعتبرت محورية في تكوين الشعب ولكنها صعبة الدخول في الدول المضيفة، وذلك ما يفترض تنقل الشبان لوحدهم إلى دول بعيدة خاصة أوروبا الشرقية. لم يكن لأم خليل أكثر من بنتين وذلك ما ساعدها على عدم البحث عن تعليمهما لأن ذلك لم يكن ضروريا، باعتبار أن الأسرة لم تكن مضطرة لإتباع إستراتيجية البقاء أو منحها دوراً في بناء العائلة، وكانت الأولوية فوق هذا وذاك هي البحث عن زيجة جميلة لهما.

فشل الصورة الأبوية: إستراتيجيات البقاء ودور النساء

مثّل المنفى بالنسبة لغالبية نساء المخيمات قطيعة في النظام الاجتماعي والاقتصادي الذي هدّهن ولم تستطعن النهوض وزج بهن في إستراتيجيات للبقاء تتم إعادة إنتاجها من جيل إلى جيل. القطائع الناتجة عن التنقلات العديدة أو عن فسخ الزواج هي عوامل قد تدفع بالعائلات نحو ظروف صعبة تبعاً للمرحلة التي تجيء فيها من مراحل دورة حياة الأسرة، فالسنوات الأولى من المنفى حاسمة في مجال إعادة البناء الاجتماعي، فعادة ما يبدأ الأب والأبناء الكبار بإتباع إستراتيجيات تعتمد بعد ذلك على كافة أفراد الأسرة. في الحكايات التي تمثّل النوع الأول من الأسر فإن الموارد الإنسانية غائبة تماماً ما عدا في الحالات التي تفضّل فيها النساء القيام باختيارات فردية خارج العائلة وبإحداث قطيعة معها. أما بالنسبة للنوع الثاني من العائلات، فتتدخل النساء كدعم لمسارات أسرية تبقى دائماً هشة وخاصة في شكل مسكن أو إمكانيات للتعلم أو شغل لدى الأونروا. حين يغيب الأب أو يعجز عن تقديم الموارد اللازمة لتعليم أطفاله بسبب الضعف الاقتصادي أو حين تترمل

الأم في السنوات الأولى من الزواج أو تجد نفسها وحيدة في مواجهة مسؤوليات العائلة بسبب مرض الأب أو حين يقوم الأب باختيار فردي (الطلاق أو الزواج مرة ثانية) فإن العائلات تجد نفسها مضطرة لإتباع إستراتيجيات البقاء، فهي تضاعف من أنواع الموارد ويجد بعضها نفسه يعول على الأنظمة الاجتماعية للأونروا والدولة الأردنية ومساعدات لجان الزكاة والمنظمات الخيرية التي ينتمي معظمها للتيار الإسلامي. لا توجد كل هذه العائلات في حالة فقر لكنها تتصف بقلة دخول الكبار من الذكور إلى المدارس وإعادة إنتاج المهن المنتقلة من الأب إلى الأولاد والتي لا تتطلب الكثير من المؤهلات (حرفيون صغار يعملون أحياناً لحسابهم، عمال بقطاع البناء، مزارعون، سائقو سيارات الأجرة) وبالنسبة للفتيات فتتميز بالزيجات المبكرة كحل ممكن وحيد وبعمل المرأة بهدف التعويض عن قلة الموارد المذكرة أو غياب الرجال.

كان نقص الموارد في بداية المنفى بالنسبة لأم عدنان وزوجها، اللذان تركا كل ثروتهما في الأرض وحلاً بمخيم جبل الحسين بمجرد فتحه، سبباً في استحالة دراسة الكبار من الأولاد، وغدا عدد الأطفال ثقلاً اقتصادياً لا تعوضه الحركية المستقبلية للكبار منهم. اشتغل الأب حدّاداً، أما الأم فقامت بمهن صغيرة متعددة وكان لهما بنتان حين وصلا عمان (سيصبح عددهن سبعة) وأربعة أولاد. تبع الأولاد آثار والدهم وعملوا كحرفيين ثم ما لبثوا أن تجمعوا مع بعض وعملوا لصالحهم وكان هدف العائلة الأولي هو تزويج البنات بأقصى سرعة ممكنة للتقليل من الضغط المالي والقلق فيما يخص سمعة العائلة من جراء وجود فتيات عازبات بالمنزل. أربعة منهن بلغن 15 من السن والأخريات 18 سنة ولم تعمل أي واحدة منهن ما عدا الأخيرة، منى، التي عمرها 26 سنة وراحت تؤجل زواجها، وبدعم من أبيها انخرطت في ممارسة العمل الجمعوي والنضالي داخل المخيم. تزوج كل الأولاد أشخاصاً من نفس القرية، أربعة منهم بقوا في المخيم وبنت تزوجت في مخيم الوحدات أما الباقي فاستقروا في الأحياء المجاورة. ترى أم عدنان التي تقول أنها قادمة من حمولة صغيرة في سفرية لم يتوجه كل أفرادها إلى الأردن، بأن إعادة تشكيل الشبكة القروية عن طريق الجيرة وتقاسم لحظات حاسمة في الحياة الاجتماعية مثل المآتم وحفلات الزواج قد شكلت رهاناً له بعد مادي وعلاقة بالهوية. أصغر الأطفال فقط وهما عابد ومنى كانا قد نالا التوجيهي

من أصل أحد عشر طفلاً، ولهذا فإن عدم اشتغال البنات وتزويجهم المبكر بالنسبة لأم عدنان، التي لا تستطيع الاستثمار في التعليم، يعد نجاحاً باهراً يؤدي إلى خلق مركز اجتماعي والمحافظة على شرف العائلة إضافة إلى الدعم الذي يتلقينه من أزواجهن الذين ينتمون إلى نفس القرية بالنظر خاصة إلى الظروف الصعبة بالمنفى.

تدل مسارات الجيل الثاني فعلياً بأن تلك العائلات لا تفضل تعليم الذكور على حساب البنات بل تختار ذلك تبعاً للفرص الاقتصادية المتاحة وعلى العكس من ذلك، تحاول إذا ما كانت بحاجة إلى ناتج عمل النساء، تفضيل الدراسات التي تقدم حماية للنساء وتفسح أمامهن فرصة الاشتغال في مهن يعتبرها المجتمع مشرفة بالنسبة لهن: في الإدارة وقطاع التعليم والقطاع العمومي وخاصة في تلك التي ما زالت تسود فيها التفرقة بين الجنسين وعلى رأسها التعليم، أو ضمان تكوين يمكنهن من الحصول على مناصب شغل مستقلة للعمل بالبيت. حسب محدثاتنا في جرش وبسبب قلة فرص العمل بعد الدراسة خاصة بالنسبة لسكان غزة، فمن التناقض أن يكون عدد الفتيات المتعلمات إلى يومنا هذا يفوق عدد الذكور لأنه "باستطاعة الولد أن يشتغل في أي مكان أما الفتاة فلا تملك بين يديها سوى الشهادة"[1] ويصدق هذا على البكالوريا، خاصة إذا ما سمحت لها بالتدريس والتوجه نحو العربية السعودية مع رجل من العائلة بإمكانه هو أيضاً أن يزاول دراسته أو يجد له عملاً. في الوقت الحاضر تتمتع الفتيات بمستوى أعلى في مجال التعليم العام لكن عددهن في الجامعات أقل من الذكور لأن كلفة تعليم الأطفال بعد البكالوريا بجرش اليوم مرتفعة جداً ولا تقدم أية ضمانة باعتبار أن دخول النظام العالي العمومي يبقى محدوداً جداً بالنسبة للأجانب. الأونروا تضمن مقاعد قليلة في مراكز التدريب المهني (Vocational Training Centers) التابعة لها فيما تطلب (كليات المجتمع) الخاصة مبلغ ألف دينار لسنتين من الدراسة. كما يحدث في جبل الحسين، فالعائلات هنا وتفاديا للتكاليف المرتفعة للتعليم العالي في الجامعات الخاصة والمطبقة أيضاً في الجامعات العمومية تبعا للنتائج المتحصل عليها في التوجيهي أو تبعاً لرغبة الالتحاق بها (و هذا يحدده

(1) سناء، مخيم غزة، 19/04/1999.

عدد الحصص تبعاً للجنسية، والمنطقة الجغرافية بالأردن ثم بحق التسجيل في تكوين معين طبقاً للترتيب العام في البكالوريا) فإن بعض العائلات تلجأ إلى إرسال أبنائها إلى مصر والعراق الذي كان يتمتع حتى آنذاك بنظام جامعي رفيع ومجاني[1]. أما في جرش فإن الصعوبات المادية قد جعلت من عمل النساء ضرورة ملحة، لكن مع ذلك تحاول العائلات أن تجنب بناتها القيام بالأعمال التي كانت من نصيب الأمهات في كل من قطاع غزة ثم المخيم، أي العمل المؤقت في المزارع، تربية الحيوانات أو التجارة الصغيرة.

تلعب الأشكال العائلية وكذا ترتيب الأطفال في الأسرة دوراً حاسماً خاصة بالنسبة لتلك العائلات التي لم تتمكن من النهوض بسرعة في المنفى. فإذا كان لها عدد كبير من الأطفال تطابقاً مع القيم الرمزية والمادية والهوياتية التي تمنحها للظاهرة، فإن ذلك العدد أصبح يمثل بالنسبة للجيل الثاني عبئاً أكثر منه وسيلة للنجاح. إذا ما لم تكن أية حركية صاعدة ممكنة في تلك المسارات بين الجيلين الأول والثاني، مع بعض الاستثناءات بالنسبة للثاني وهذا إذا ما تمكّنت العائلة من الاستثمار في التعليم وإعادة بناء ذاتها، فإن البعض الآخر قد سلك مسارات أكثر فوضوية جرّاء طلاق أو زواج ثان أو ظروف التفرقة الناتجة عن المنفى الثاني لا تترك الفرصة لتجنب إستراتيجيات البقاء التي تلعب فيها النساء دوراً محورياً من أجل المحافظة على الأسرة. الكثير من العائلات في جرش تعول على ما تذره المهن البسيطة التي تمارسها الأمهات والأطفال ذكوراً وإناثاً في الوقت الذي لم يتمكن الرجال من الحصول على عمل سوى في القطاع غير الرسمي وقد توفوا أو شاخوا وهم اليوم من دون معاش أو منحة تقاعد، أو يكونون قد عانوا كثيراً في شبابهم من الأمراض بسبب المهن الشاقة التي مارسوها، أو نتيجة لنضالهم المسلح في الماضي[2]. تعود عملية تأنيث المسؤوليات العائلية في المخيمات من جهة إلى تطور بنية العائلات مع الزوال المبكر للجيل الأول من الرجال وتكرار القطائع في الدورة الحياتية للأسرة (الانسلاخ العاطفي والعنيف من

(1) لم تكن تكاليف التعليم بالعراق تتعدى خمسين ديناراً شهرياً (مع السكن والأكل وشراء الكتب).

(2) المعاشات التي تدفعها منظمة التحرير الفلسطينية لعائلات الشهداء محدودة زمنياً وقد توقفت نهائياً في الأردن بعد حرب الخليج مثلها مثل باقي منح الدراسة.

مكان الحياة الأول، القطائع الاقتصادية والطلاق) مما أدى إلى تجزأ العائلات، ومن جهة ثانية إلى قلة مناصب العمل والبدائل الاقتصادية بالنسبة للرجال وتطور المخيم إلى مكان لا تستطيع العائلات مغادرته لأنها وجدت نفسها رهينة ظروف البقاء ولارتباطها بالمسكن. في جرش أدت هذه الأوضاع ليس فقط إلى هجرة الشبان نحو غزة ولكن إلى أشكال جديدة من الهجرة المنفردة من قبل الذكور بسبب الفقر بحثاً عن العمل في اليونان أو أي أماكن أخرى حيث يتمكنون من إيجاد مناصب عمل لا تتطلب مؤهلات كبيرة. هنا وعلى غرار جبل الحسين فإن النساء يعدن لوحدهن مع الأطفال من العربية السعودية مع أن الحياة أصعب في يومنا هذا والمثال على ذلك هو نادية، 28 سنة، تعيش مع أمها وخمسة من إخوتها وأخواتها الصغار وزوجتي اخوتها وأبنائهما لأن زوج الأولى يتوجد باليونان أما زوج الثانية فيشتغل شرطيا بالسلطة الفلسطينية.

حين لا يستطيع الآباء أو الرجال لعب دورهم الاقتصادي داخل العائلة فإن ذلك يسبب ألماً عميقاً لدى عائلات جرش مثلاً، لأن البنيات الأبوية والسلطة الذكرية يتم المحافظة عليهما من خلال الزواج وذاك ما يقود إلى بؤر التوتر وبالتالي الطلاق. في هذا المخيم يراقب الرجال الأموال التي تجنيها النساء ولأن عملهن مربوط بحاجيات البقاء فإن ذلك لا يمنحهن الكثير من السلطة إضافة إلى أن الأعباء التي تتحملنها تميل إلى دعم القيمة "الطبيعية" الممنوحة للرجل بهدف تغطية الاختلال بينهما، الشيء الذي لا يحصل دائماً من دون صراعات.

تأثرت أم يوسف كثيراً لحال كل أسرتها (13 فرداً) التي ما تزال إلى اليوم تعتمد على مساعدات الأونروا وعلى عمل ابنتها ليلى، الثانية من سبعة أولاد، لها أربعين سنة من العمر ولا تزال عزباء. قبل أن تحل بالمخيم عام 1968 كانت العائلة قد سكنت مخيم المغازي بقطاع غزة، أصلها من بئر السبع وأفرادها من بدو الحناجرة، من "حمولة أبي شنب". هناك تزوجت أم يوسف من ابن عمتها الذي كان يشتغل عاملاً بالبناء لكنه اليوم شيخ توقف عن العمل منذ مدة، أما هي فقد عملت حتى فترة قريبة في الكثير من المهن لدى الأقارب كعاملة بالزراعة في "سحب" بسهل نهر الأردن وكذلك في مفرق. حين كان أطفالهما صغاراً، كان الجميع في الصيف يتوجهون مع عمة لهم يقضون الفصل في العمل بالمزارع، أما يوسف، أكبر الأبناء، فعمل مع أبويه بعد التوجيهي ولذلك تمكنت

ليلى من دخول كلية المجتمع ثم الذهاب إلى العربية السعودية في سنوات السبعينيات للعمل كمدرّسة وحين عودتها بعد ثماني سنوات، وجدت لها منصب عمل كسكرتيرة بالأونروا. رأى أبواها أن عملها هذا سوف يسمح بدراسة الأطفال الصغار كي يشاركوا هم بدورهم بعد ذلك في دعم ميزانية العائلة في مكانها. ثلاثة من بين الإخوة الخمس نالوا التوجيهي أما الأصغر فواصل دراسة الأدب العربي بالجامعة ولكن ما وجد أحد منهم منصب عمل: "كنا نود أن يجد عملاً لدى الأونروا لكن لا مكان له هناك، لأنه لو كان يملك جواز سفر ساري المفعول لمدة خمس سنوات لتمكن من إيجاد عمل"[1]. هكذا حين لا يقومون بشيء فإنهم يحيون بفضل الأعمال المؤقتة التي يقومون بها هنا وهناك. يتواجد أحمد منذ 11 سنة بالعربية السعودية مع زوجته المعلمة في حين لم يجد هو أي عمل له أما جمال، الثالث في القائمة، فقد تم طرده من البلاد قبل أن يجري امتحانات البكالوريا بسبب نشاطاته النضالية ويعيش اليوم في سوريا برفقة زوجته التي تنتمي إلى نفس الحمولة والتي لجأت عائلتها إلى هناك. أربعة من الإخوة تزوجوا داخل نفس العائلة القريبة أو العشيرة ويوجد ثلاثة منهم في المخيم أما الأخت الثانية فتزوجت من حفيد عمها. اليوم، تشتغل ليلى في إدارة (Jordan Field) بعمّان وتقيم في مركز للبنات وذلك تفادياً للتنقلات اليومية. راتبها الشهري هو 170 ديناراً، تقتطع منه 70 ديناراً ثمناً للسكن والباقي تسلمه لوالديها.

نلاحظ هنا الدور المحوري الذي تلعبه عموماً داخل هذه العائلات إحدى البنات الكبريات في البقاء اليومي لأن الصعوبات العائلية تدفع بها إلى لعب ليس فقط دور الأم ابتداء من لحظة معينة ببقائها عزباء (و ذاك ما سوف تفعله ليلى حين تتمكن من التوقف عن العمل) ولكن أدوار الأب ورجال العائلة أيضاً بتحمل المسؤولية الاقتصادية كاملة. تحمل أعباء الأسرة غالباً ما ينتهي بالعزوبية دون أن ينطبق ذلك على الذكور، وفي هذا المضمار يمكن التفرقة في مسألة تزايد العزوبية لدى إناث المخيمات، بين العزوبية التي تختارها بعضهن من تلك التي تفرضها صفقات الزواج وظروف الحياة والخيارات الجوفاء لبعض العائلات التي ترى، حتى بالنسبة لبعض الأمهات، أن عدم التمكن من حماية بنتهم

(1) مخيم غزة، 05/ 05/ 1999.

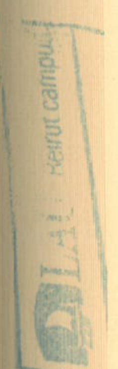
ومنحها إمكانية العيش كامرأة لها مستقبل مع أطفالها يعتبر فشلاً وجرحاً في نفس الوقت. أما مسألة سن الزواج بالنسبة للبنات فهي أكثر ضغطاً لأن سن الثلاثين بالنسبة لهن يشكل الحد الأقصى، علاوة على أنه من الصعوبة عليهن الجمع بين مسؤولية داخل العائلة الأصلية حين تكن في سن مبكرة وبين زواج لاحق. مهما كان عملهن المأجور غير حاسم كما هو الشأن في حالة ليلى، فإن كثرة الأطفال في الأسرة خاصة إذا ما بقوا بالمنزل إذا ما شاخت الأمهات، فإن ذلك يتطلب تمرير مسؤولية البيت والأشغال المنزلية لواحدة من البنات الكبريات، وذلك الدور مقدر قدراً كبيراً وذاك ما يجعل النساء الشابات تقبل به دون أن يعتريهن الإحساس بأنهن ضحّين بحياتهن الخاصة من أجل مستقبل الجماعة.

الطلاق المبكر، إذا ما كان الأطفال صغاراً، يقود إلى مسارات هشة خاصة بالنسبة للنساء اللواتي يرغبن في رعاية أطفالهن[1] بعد ترمل أو طلاق أو انفصال. تكون العائلات غالباً على استعداد لاستقبالهن إذا ما تركن الأطفال لأسرة الزوج التي يفترض منها الحماية والاهتمام وبالتالي بإمكانهن الزواج ثانية، أما إذا لم يكن ذلك هو اختيارهن فلا تحصلن على مساعدة كبيرة من طرف الأسرة ثم ترفضن أو لا تحصلن أصلاً أو تحصلن على دعم مالي ضئيل من طرف عائلات الأزواج وبالتالي تتحملن لوحدهن كل أعباء الأطفال. في جرش، من بين نساء الجيلين الأول والثاني (أكثر من 45 سنة) بقيت بعض النساء لدى أسرة الزوج (حيث أن الزيجات الداخلية تدعم هذا الخيار) وقد كن أصلا سواء أكبر سناً أو تزوجن أخ الزوج لأن ظاهرة الترمل الباكر كانت متفشية بسبب حرب 1948 ونزاع 1970، أو صراع لبنان خاصة بين 1976 و1983. لقد بيّن بحثنا الميداني دور الحركة الوطنية ابتداء من سنوات السبعينيات إلى غاية 1991 في مجال الحركية العائلية مع المعاشات التي تمنح للعائلات

(1) منذ سنة 1976 كل الأطفال الذين هم تحت وصاية الزوج أو أبيه أو أحد إخوته يمكن ترك حضانتهم للأم إلى أن يصلوا سن البلوغ إلا إذا ما تزوجت ثانية. في السابق، كان قانون 1951 قد حدد السن بـ9 سنوات للبنات و11 سنة للذكور. أنظر: .Moors, 1995, p.138 بعد انقضاء المدة، على البنت أن تلتحق بأسرة أبيها أما إذا رفضت فيتم إعلانها متمردة (ناشزة) ولا تدفع نفقها إلى الأم في حين يمكن للذكر أن يختار البقاء مع أمه.

ومباشرة لأرامل الشهداء وقبل كل هذا وذاك فتح إمكانيات التعليم العالي أمام الأطفال وذاك ما يمس الكثير من عائلات الأرامل. في الأردن حيث كان انتشار منظمة التحرير الفلسطينية في القطاع الاجتماعي محدوداً فإن توجه الأرامل الشابات لتحمل مسؤولية العائلة خلال الخمسين سنة من المنفى يعود أساساً إلى موارد النظام الاجتماعي الجواري للأونروا والهشاشة التي أصابت العائلات اللاجئة. تأكدت هذه الظاهرة في كل لحظات المنفى معتمدة على بعض الممارسات الاجتماعية التي كانت سائدة قبل 1948.

أم فتحي التي تزوجت رجلاً في الستين من العمر في حين لم يتعد عمرها 14 سنة، هي الزوجة الثالثة، توفي زوجها لحظات النزوح "الهجرة" بعد مدة قصيرة من استقرارهما برام الله. مات متأثراً بصدمة الانسلاخ من فلسطين هو الذي كان من ملاك الأراضي الكبار بقرية سفرية وكان ينتمي لأكبر حمولة. جرّده الرحيل من كل ممتلكاته وما تبقى له من المال كان يسيّر من طرف الزوجة الأولى. توجهت أم فتحي إلى عمان ملتحقة بأفراد عائلتها في جبل جوفة ثم تحصلت بعدها على خيمة لها ولطفليها (ذكر وأنثى) بمخيم جبل الحسين، منفصلة بذلك عن إخوة زوجها ووالديه اللذين كانا يسكنان نفس المخيم. لم تطلب أية مساعدة مالية خوفاً من الضغوط التي قد تطلب منها التزوج ثانية لأنها كانت بدل ذلك ترغب في تربية طفليها كما وعدت بذلك زوجها، وهي اليوم قليلة التردد على والديه قائلة بأن الزواج داخل نفس العائلة غير محبذ لديها. إنها تشتغل خادمة لأكثر من 25 سنة بالسفارة الإيطالية، وحين تغيب عن البيت فإن ابنتها هي التي تأخذ على عاتقها الاهتمام بأمر أخيها حين تغيب هي طوال النهار وانتهت بمغادرة المدرسة إلى الأبد وهي لم تتعلم القراءة والكتابة بعد ثم تزوجت برجل من نفس القرية وعمرها 14 سنة. بصعوبة أنهى ابنها المدرسة الابتدائية وبدأ مشواره العملي، ثم في سن 18 تزوج فتاة من سفرية وهو اليوم يشتغل كوكيل تجاري متجول في إحدى المؤسسات ويعيش مع زوجته وأمه وأطفاله الإحدى عشر. أم فتحي فخورة جداً بنجاح اثنين من أحفادها، فأحدهما يمارس مهنة طبيب في الأونروا أما الثاني فدرس المحاسبة بالولايات المتحدة الأميركية وهو يشتغل هناك.



بالنسبة لأسرة أم عابد التي تعود أصولها إلى بئر السبع واللاجئة بمخيم جرش منذ 1968 فإن وفاة الأب "الفدائي" عام 1970 لم تسمح للأولاد بالدراسة ولا بالحركية، ولذلك لجأت أم عابد التي لا تزال تربي سبعة أطفال صغار إلى العمل في مزارع "الغور" لمدة 28 سنة بهدف ضمان البقاء اليومي. كان زوجها قد تزوج ثلاث نساء، الأولى بقيت في غزة بعد طلاقها أما الثانية والثالثة (أي أم عابد) فتبعتاه إلى الأردن. المستوى الدراسي الذي بلغه أولاد الزوجة الثانية يتناقض مع مستوى أبناء أم عابد ويبين بوضوح انعكاسات الترمل على الدورة العائلية. فمن بين الخمسة ذكور للزوجة الأولى، ثلاثة حصلوا على التوجيهي، والأخ الأكبر درس في مركز للتأهيل (Vocational Training Center) ثم أصبح أستاذاً للغة الإنجليزية لدى الأونروا. بعد وفاة زوجها بقيت أم عابد مع أربعة ذكور وثلاث بنات (تتراوح أعمارهم بين 14 وسنة واحدة) وبمقدورها العيش لوحدها معهم دون أن يضطرها ذلك إلى قطع علاقاتها مع أسرتها لكن الملاحظ أن هناك القليل من التضامن العائلي فقط بسبب بقاء معظم الخالات والعمات في غزة إضافة إلى أن الكل في حاجة إلى المال. يعمل الأولاد في سن مبكرة بالمزارع وتجارة الدجاج بحيث أصبح أكبرهم متخصصا بالكهرباء، وسافر إلى ليبيا ومن هناك بدأ يرسل الأموال للعائلة والتي كانت تضاف إلى المعاش الذي تقدمه منظمة التحرير الفلسطينية، وهكذا حتى سنة 1981 كانت بحوزة العائلة مداخيل كافية. في سنة 1981 تقدمت "نجاح"، إحدى البنات، لامتحان التوجيهي وبعد طلاقها بدأت تعمل من حين لآخر لدى مركز النساء (Women's Center) التابع للأونروا وتسكن مع كل من أمها وزوجة أخيها الأصغر، الذي غادر إلى غزة ليشتغل شرطياً، وأبنائهما الثمانية.

إن غياب شخص الأب ودوره كمموّن للأسرة والمبادر بالإستراتيجيات العائلية والضامن لروابط الزواج يتجلى في التفتت العائلي المتزايد للجيل الثاني بسبب فقدان الرقابة على شبكة الزواج وتضاعف نسب الطلاق. حين يحدث الترمل أو الطلاق أو الانفصال بعد مدة في دورة الحياة الأسرية أو كما هو الشأن في قصة أم عابد، حين يحميها أطفالها وتستطيع بذلك العيش داخل المنزل من دون صراعات فإن تدخل الأب أو الأخوال أو أبناء الأم في اختيارات الزواج للفتيات غالباً ما يقود إلى إعادة إنتاج وضع يتميز بالقطيعة. فالترتيبات التي يقوم

بها هؤلاء غالباً ما تكون مستعجلة تحركها إرادة تزويج البنات بهدف التخفيف من واجب مساعدة الزوجة التي تبقى لوحدها مع الأطفال إضافة إلى أن الارتفاع الحديث في معدلات عزوبية النساء يهدد العائلات التي تتسرع في تزويج بناتها خوفا من عدم التمكن من تزويجهن لاحقا وأيضاً بهدف الانتهاء من الانشغال بمسائل الشرف.

أم نسرين التي قارب عمرها الخمسين، ترملت عام 1983 بعد سنوات عديدة كان زوجها خلالها حبيس الفراش وكان عاملاً بمصنع للحلويات، لها تسعة أطفال (خمس بنات وأربعة ذكور) أكبرهم "آلاء" وقد بلغت من السن 13. بمساعدة أخيها تمكنت من شراء المنزل الذي كانت بالمخيم تدفع ثمن إيجاره منذ نهاية سنة 1970 حين وصولها إلى جبل الحسين. أصل العائلتين من يافا وانتهى المطاف بأفرادها كلاجئين بقطاع غزة حتى عام 1967:

"في الأول فكرت في ترك الأطفال لأبوي زوجي اللذان يوجدان هنا بالمخيم ولكن تمكنت من أخذهم على عاتقي. هم في الحقيقة لم يطلبوهم ولذا قلت لهم "إذا قدمتم مساعدة فإنهم أولادكم أما إذا رفضتم، فهم أولادي أنا". لم يقدموا شيئاً إلى حد أن عم نسرين لم يعرف من تكون البنت. لا علاقة لنا بهم"[1].

على غرار أمها، التي توفي زوجها مبكراً بعد أن مرض مرضاً شديداً بعد الرحيل (الهجرة)، فإن "آلاء" تحملت مسؤولية التكفل بأطفالها مستندة في ذلك إلى كل من المساعدة التي يقدمها أخوها والمساعدات الاجتماعية وكذا عائدات عمل أولادها. توقفت عن الدراسة مبكرة بعد أن قضت أربع سنوات في المدرسة الابتدائية وزاولت الكثير من المهن الصغيرة أما الآخرون فواصلوا دراساتهم لكن لا أحد منهم تمكن من الحصول على شهادة البكالوريا. فاطمة وعمرها 14 سنة ترغب اليوم في مزاولة الدراسة لتصبح ممرضة، أما اثنتان من البنات فتزوجتا قبل بلوغ سن العشرين فيما ذهبت لطيفة مع زوجها إلى ليبيا. عابد، 20 سنة، ومحمد، 16 سنة، يعملان سوياً كاختصاصيين بالكهرباء في حين لم تجد «آلاء» عملا ولم يكن لها الحق في الحصول على المساعدات التي تخصصها الأونروا للمعوزين وذلك بسبب سن أولادها ولذلك أصبحت تتلقى دعما من المركز

(1) أم آلاء، مخيم جبل الحسين، 15/ 06/ 1999.

الإسلامي. حتى طلاق نسرين، 21 سنة، بقيت العائلة تحت سلطة أخ أم آلاء الذي كان يساهم ماليا ثم قرر، أمام رفض كل من نسرين وأمها، تزويجها وعمرها 15 سنة وهذا حين قدم شاب لزيارة خالته، جارة أم آلاء، ثم طلب يدها. تزوجت ثم بعد ثلاثة أشهر فقط جاء موعد الانفصال بسبب العنف من طرف زوجها ثم تطلقت بعد أربع سنوات حاملة معها طفلة. حاول خال نسرين تشجيعها على العودة إلى زوجها رغم العنف المتكرر عليها، وبعد غياب الدعم من طرفه توجهت أم علاء ونسرين إلى إتحاد المرأة الأردنية (UFJ) الذي بنصائحه مكّنها من الحصول على طلاق كان لصالحها[1] وعلى تعويضات "المؤخر" والمعاش الغذائي المتواضع الذي كان يدفع لها ولابنتها على وجه الخصوص (36 دينارا) [2]. فشل خال نسرين في أداء واجب الحماية ولهذا أعلمته أم آلاء أنها لن تسمح له بالتدخل في شؤون العائلة.

غالباً ما يقود توتر العلاقات بين المرأة التي تبقى وحيدة من جهة وكل من عائلتها الأصلية وعائلة زوجها من جهة أخرى إلى القطيعة في حين أن العائلات التي تتحمل فيها النساء منذ البداية دور مسؤول العائلة وتتمتعن باستقلالية تجاه الأقارب - الشيء الذي لا يضمن في النهاية سوى دعم محدود يأتي صدفة - وتتحملن أعباء قدرهن وقدر أبنائهن تتمكن من إحداث حركية اجتماعية صاعدة ومؤجلة إلى حياة الأحفاد (لأن الأطفال يشاركون باكراً في العمل واقتصاد العائلة أما الفتيات فغالباً ما تتزوجن في سن مبكرة) وتمنعن إعادة إنتاج القطائع والتفتت العائلي. إن الاكتراث الضئيل بمستقبل أولاد المرأة الوحيدة من طرف عائلة الزوجة وخاصة إخوتها الذين يرون أنهم ينتمون أكثر إلى عائلة الزوج يقود إلى استثمار محدود في مستقبلهم واختيارات مستعجلة فيما يخص البنات وكذلك قلة

(1) ليس الرجل هو الذي يختار الطلاق بمفرده، فهي لا تفقد أيضاً حقها في المعاش والمؤخر باعتبار أنها المبادرة إلى الطلاق (الخلع) لكنه يحدث من طرف المحكمة (التفريق).

(2) في حالة نزاع أو قطيعة زواجية، على الزوج أو عائلته أن يقدموا للزوجة النفقة لمدة التفريق ثم لمدة ثلاثة أشهر بعد الطلاق أو أربعة إذا ما توفي الزوج (العدة). هذا المبلغ هو حق المرأة في إطار الزواج لأنه على الزوج قانونياً أن يعيل زوجته ويكفل لها الحاجات المادية. غالبا ما تسمح هذه الترتيبات للنساء بالضغط على الزوج للحصول على قبول الطلاق بسرعة في حالة التفريق يتم بعدها دفع معاش غذائي للأطفال.

الحماية خاصة إذا ما كانت فرص الحركية ضعيفة بالنسبة للجميع.

هذا ما قاد بلا شك "لينا" المطلقة إلى الانفصال عن عائلتها في سن الثلاثين: "منذ ثلاث سنوات وأنا أعيش لوحدي مع أطفالي الثلاث (بنتان وولد تتراوح أعمارهم بين 14 و16) ولكن بالقرب من عائلتي. لم يكن سهلاً فراق والديّ اللذان أعلنا عليّ الحرب ولكنني فضلت مساعدات الأونروا"[1]. كانت إمكانية حصولها على سكن لها وكل المساعدات التي تأخذها كحالة معوزة (Special Hardship Cases) هي وسيلة كي تمنح نفسها مصيراً فردياً وذلك بالوصول إلى كسب موارد كافية لذلك لعلمها أن عائدات عملها لا توفي ذلك وأنها لا يمكنها الاعتماد على الأسرة. كان أبوها يمتلك مقهى بيافا ثم سلكت الأسرة الطريق إلى غزة واستقرت في الحدود المصرية حيث يعمل الأب سائق سيارة أجرة. في 1967 انقطعت العلاقات مع مصر ولذلك لم يعد يربح الشيء الكثير ولذلك قرر الذهاب نحو الأردن حيث يعيش جزء من العائلة بمخيم الوحدات حيث استعاد مهنة السائق كأجير ثم مرض وراح يمارس التجارة الصغيرة في الدجاج والطيور متنقلاً بين المخيم وعمان. تزوج ثانية وأصبح يعيش بالمخيم لكن "لينا" لا تلتقيه سوى نادراً لأنه هجر أمها. تزوج إخوتها واشتروا منازل بالمخيم لكنهم لا يملكون من الوسائل سوى ما يمكنهم من إعالة نسائهم وأطفالهم. لقد انتقدت زواج أبيها الثاني باعتبار أنه سبب إهمالاً وعدم تقديم الدعم المالي لأولاده (خمس بنات وولدين) الذين توقفوا كلهم عن الدراسة في سن الخامسة عشر في حين أن إخوتهم غير الأشقاء البنات والذكور (ثمانية) قد كانت لهم فرص أكبر في رسم مستقبلهم. اثنان من الذكور اجتازاً امتحان التوجيهي، اثنان من البنات درستا في كلية المجتمع وعملت إحداهما كممرضة. تطلقت "لينا" عام 1984 وعمرها 19 سنة وكان زوجها يتاجر بين قطاع غزة والمخيم ثم هجرها واستقر هناك في مخيم دير البلح. لم يطل وجودها بالمدرسة لكن بعد الطلاق أرادت أن تحصل على تكوين، ولذلك قامت بدراسة الخياطة والتريكو لدى الجمعية النسائية ثم في (Women's Center) وبدأت تحصل على مرتب متواضع من بيع وحدات الكنزة التي يتكفل المركز بتسويق جزء منها

(1) مخيم غزة، 10/10/1999.

وقيامها بتكوين نساء أخريات بجرش وفي مركز "وقاص" بسهل نهر الأردن. بعد أن حصل لها حادث مع الآلة فقدت على إثره جزءا من يدها اليمنى لجأت إلى المتاجرة بالثياب بين المخيم و"المفرق". فشل حضور صورة الأب هو الذي قاد إلى تكسير التضامن والوحدة العائلية حسب رأيها: "الأب هو الذي يقرب الأفراد ويصنع العائلة ونحن لا أب لنا ولذلك يحتكم كل فرد لأفكاره. إنه سبب كل شقائي"[1]. اختار والدها زوجته التي كانت جارة له بالمخيم وتركها لوحدها دون دعم في اللحظات الزوجية العصيبة وبالتالي لم تحصل على حقوقها بعد الطلاق بحيث لم يدفع زوجها "المؤخر" ولا "النفقة" الغذائية لها ولأولادها. على زوجها أن يدفع لها 2000 ديناراً، نصفها تغطية للمؤخر والباقي مقابل أثاث البيت الذي هو ملكها طبقاً لعقد الزواج. لم تلجأ العائلة إلى المحكمة: "أراد والدي أن يقتلني حين طلقت. لم يقم بشيء لمساعدتي. لم أتلق أي مساعدة من أحد لحظة طلاقي"[2].

في كل من قصتي لينا ونسرين، نفض الخال والأب يديهم من مآلهما مع المحافظة على سلطة حقيقية ورمزية تتجلى في الخيارات الزوجية وهكذا فإنهما لا يتحملان دور الضامن للزيجات التي يرتبون لها ويتسببون في إعادة إنتاج القطائع في الرابطة الزوجية من الأم إلى البنت. لحظات العبور التي تمثلها هاتان القصتان هي التي بمقدورها أن تدفع بامرأة وأسرتها إلى حالة من الضعف لأنها غير محمية كما أنها مدفوعة بالإيديولوجية الأسرية إلى عدم طلب موارد خارجية خاصة تلك التي تكون "عيباً" على العائلة حين تفضح هشاشتها وحياتها الخاصة وفشل أو غياب رجالها، أشياء لا يجب أن تخرج من الدائرة الأسرية. من هنا وفي الحالتين فإن النساء تنتظر تدخلاً رسمياً من النوع التقليدي أي المذكر في النزاع وهذا قبل اللجوء، كما هو حال نسرين التي توجهت إلى أمها، إلى طرق أخرى، الوحيدة المفتوحة أمامها. أما بالنسبة للينا فقد فات الأوان لأن زوجها لم يعد يأتي من الأردن وهكذا فقد تخلت النساء الثلاثة عن خرافة الحماية الذكرية، التي لا تملك وسائل أو إرادة الممارسة، لتأخذ بين أيديهن مصير الأسرة سواء فردياً أو جماعياً.

(1) مخيم غزة، 10/10/1999.
(2) نفس المرجع.

الفصل الثاني

حياة النساء:
مبادلة الصورة بالقصة الشخصية

رغم صورة الجمود التي تبدو عليها العائلات، فإنها تغيّرت كثيراً بوجودها داخل المخيمات لأن الظروف الاجتماعية والتاريخية للمنفى والوفيات المرتفعة وسط الرجال وهجرة الرجال وتنقلات العائلة والصعوبات الاقتصادية قد أعادت النظر في السلطة البطرقية وتمثيل القرابة للنسب، وأدت إلى فقدان الرجال لرقابتهم على جزء من الحقل العائلي إضافة إلى أن العائلات تجزأت، وأكثر من ثلث عددها قد أصبح تحت سلطة النساء.

لم تعد الحركة الوطنية النظر في القيم العائلية سوى بشكل بسيط، مثلها مثل السياسة العائلية التي نفذتها كل من الأونروا والحكومة الأردنية إذا ما أخذنا بعين الاعتبار تطور قانون الأحوال الشخصية منذ سنوات الخمسينيات، بحيث أنها دعمت الرابطة الزوجية وساهمت في مأسسة شكل جديد من أشكال الانفصال بين المجالات الأنثوية والذكرية (بالتفرقة بين المجال الشخصي والمجال العام وكذا التمييز بين النضال الأنثوي والنضال الذكري في المجال العام) التي تضع حدوداً جديدة لمجالات تدخل النساء وأدّت إلى تفرقة أكثر دقّة بين الأدوار والمهام. فالعائلة النووية التي تنضوي وراء رئيس العائلة المذكر والذي يرمز لهذا التعريف الجديد لأدوار الجنس هي عائلة أقل تواجداً في المخيمات، والأكثر تلق للانتقاد حين تتأثر الرابطة الزوجية بظروف المنفى، تلك الرابطة التي هي مكان/حدّ لمعاودة التفاوض من أجل إعادة النظر في الأدوار العائلية والسلطة البطرقية، والخيارات الفردية وأدوار الجنس. هكذا إذن وانطلاقاً من الجيل الثالث التاريخي للنساء، أي لسنوات الثمانينيات، أصبح الزواج مكانا للتوترات وتضاعفت نسب الطلاق بعد أن كانت القطائع الزوجية موجودة بكثرة لدى أفراد الجيل الثاني

كناتج للترمل.

هذه التغيرات المرتبطة خصوصاً بعائلات المخيمات لا تشبه ممارسات المجتمع الأردني في كليته، وهي ليست ناتجاً لتاريخ المنفى فقط أو لعوامل اجتماعية واقتصادية تؤثر على سوق الزواج أو البنى العائلية. تشارك خيارات النساء من الأجيال التاريخية الأربع في عملية تأنيث السلطة والعائلات وبناء وإعادة بناء شبكات "إنسانية اجتماعية" نصفها "بالنسوية الشعبية" (féminisme populaire)[1] التي ترتكّز على ثلاثة محركات أساسية: رفض الزواج ثانية بعد القطائع الكثيرة التي تحدث للرابطة الزوجية، الاستقلالية عن الأسرة الأصلية والتي تتأكد منذ بداية المنفى وتحركها إرادة التكفل بالأطفال، وظهور عزوبية النساء بدءًا من سنوات الثمانينيات. إنها نسوية شعبية ترتكّز على القيم العائلية التقليدية لتسجيل قصص فردية وبالتالي أصبح بإمكان نساء المخيمات بدورهن ممارسة الخداع وذلك بإنتاجهن لواقع بديل، صورة هي صورة دوام السلطة الذكرية مع محاولة الانقلاب عليها.

أجيال من الزواج: سبعة أشخاص يبحثون لهم عن تاريخ

نفرق هنا بين أربع شرائح عمرية والتي تمثل أجيالاً تاريخية من النساء أي "جماعات من الأفراد موحدة تواجه ظروفاً أو مراحل تاريخية في نفس اللحظة من دورة حياتها"[2]. إنها تتشكل تبعا لأنواع المفاضلة التي يعبّر عنها الفاعلون بعفوية، للعلاقة مع حالة المنفى، للظروف الاجتماعية والسياسية الأردنية والجهوية وكذلك للحظات حياتهن كنساء، لدورة الحياة الزوجية التي تجد فيها (زواج، ازدياد واهتمام بالأطفال الصغار، وصول الأولاد إلى سن البلوغ وتزويجهم، النظر إلى النساء على أنهن متقدمات في السن).

(1) إن هذا المفهوم الذي تطوّر بفعل تاريخ النساء يتضمن أيضاً أشكالاً من المقاومة النسائية داخل المجتمع المدني. أنظر: Dauphin, Farge, Fraisse et al., 1986, p. 287.

(2) Gribaudi, 1987, p. 141.

أمهات قويات وأمهات منهزمات من جيل فلسطين: ابتسام (أم جمال)

لقد كبر "الجيل القديم" أو "جيل فلسطين" أي من لهن أكثر من 60 سنة (11 من محاوراتنا) في فلسطين وغادرن وهن في سن الشباب أو متزوجات وهن الأغلبية، أو حبالى أو مع طفل أو اثنين في سن صغيرة. لم يكن هذا الجيل من النساء يملك فرصة التفوه بكلمة فيما يخص اختيار الزوج وكلهن تقريباً لم يتعرفن عليه سوى ليلة العرس. ثلاثة منهن تزوجن في فترة قصيرة بعد النزوح الأول، واحدة في مخيم جبل الحسين واثنتان في مخيمي جباليا ورفح بقطاع غزة. يكون الأب، أو الأخ أو العم في حالة وفاة الأب، هم الذين قاموا باختيار الزوج وأحياناً يتم الاتفاق مع العائلة الموسعة. أحياناً أخرى يكون القرار إجمالاً جماعياً بالخصوص في العائلات البدوية حيث يكون الجد هو المسؤول عن العائلة أو رجال العشيرة ذوي التأثير هم الذين ينظمون الزيجات. أم فتحي وهي ابنة أرملة، زوّجها أخوها وعمرها 15 سنة، وكانت الزوجة الثالثة لرجل عمره 65 سنة، تلخص فكرة اختيارها للزوج:

"نحن الفلاحون لا نقول أبداً كلمة لا للأب أو للأخ. كان ثرياً جداً بحيث بلغ مهري مائتي ليرة فلسطينية. مهر أم عدنان (التي تنتمي لنفس الحمولة بقرية سفرية والتي تزوجت بعد ذلك بسنوات) بلغ 99 ليرة فقط. كنت سعيدة للغاية مع زوجي الذي كان يفسحني في المدينة، في يافا، في البحر وكنا نتناول بعض الوجبات خارج المنزل"[1].

بمقتضى تعميم الزواج في فلسطين ما قبل 1948[2] فقد تزوج معظمهن تقريباً في سن مبكرة. 72,7٪ منهن قبل سن 15، من بينهن 27,2 ٪ في سن 12 أو 13 أي قبل بلوغهن الجسماني كما تقول الحاجة مريم[3]. يبدو على ذلك الزواج الكثير من الاستقرار المعتبر بحيث لا تحدث القطائع إلا بموت الزوج

(1) مخيم جبل الحسين، 10/ 01/ 1999.

(2) إنها تترجم بغياب العزوبية الذكرية والأنثوية في عمل Hilma Granqvist وبنسبة مرتفعة لزواج النساء ثانية بعد الطلاق أو الترمل (82 ٪). مخيم جرش، 20/ 04/ 1999.

(3) مخيم جبل الحسين، 08/ 02/ 1999.

(63,6 ٪ منهن اليوم أرامل) اثنتان منهن فقدتا زوجيهما باكراً، أم فتحي في سن 21 في لحظة المنفى ولم تتزوج ثانية، وأم موسى مباشرة بعد زواجها به في سن 12 وهي الوحيدة التي تزوجت عدداً من المرات. حالتان للترمل المبكر نسبياً حدثتا في سن بالغة (45–50 سنة) وهما بسبب نشاطات النضال التي خاضها الرجال بالأردن في سنوات السبعينيات، أما الباقي فهو ترمل حديث ويعود إلى التقدم في السن.

معظم النساء أميات (81,8 ٪) ما عدا امرأتين قادمتين من المدينة وتلقتا الحماية من الأب وبالتالي تمكنتا من الحصول على مستوى دراسي ابتدائي[1]. لا تعرفان الكتابة لكن واحدة منهما تقرأ الجريدة من حين لآخر وتتحدثان بلهجة فلسطينية دارجة تطبعها نبرة القرى والمناطق الفلسطينية لما قبل 1948. حين تخرج النساء للشارع فغالباً ما ترتدين فساتين طويلة مطرزة بأشكال ملونة ومميزة حسب المنطقة، وتغطين جزئياً شعرهن وفي بعض الأحيان جزءا من الوجه كذلك بواسطة قطعة قماش أو صوف خاصة بالنسبة لنساء بئر السبع. على أيديهن ووجوههن في بعض الأحيان بقايا وشم قديم كان يمارس في السابق ويتمثل في نقاط أو خطوط أو حتى سمكة زرقاء في كل ملتقى للشفتين بالنسبة لامرأتين من بئر السبع. أكثر من نصف عددهن الإجمالي مارسن العمل (54,4 ٪) بحيث عاون أزواجهن في المراحل الأولى من المنفى حين بدت الحاجة إلى المساهمة في الاقتصاد العائلي في لحظات زمنية معينة من دورة حياة العائلة، وهذا بالاشتغال في الزراعة أو الخياطة أو مهن أخرى صغيرة من حين لآخر، واحدة منهن فقط هي أم فتحي، الأرملة منذ بداية المنفى، قد حصلت على عمل دائم. بالنسبة لهذا الجيل، وخاصة لمزارعات جبل الحسين منهن، فإن إضاعتهن للدور الاقتصادي المركزي الذي كن يؤدينه في اقتصاد القرية وعمل الأرض قد عشنه

(1) لم تفتح المدارس الابتدائية الحكومية أبوابها في القرى سوى في سنوات الثلاثينيات لأن التربية كانت تضطلع بها المدارس الدينية خاصة القرآنية منها (الكتاب). عدد التلاميذ في المناطق القروية أقل ثم أن التمييز بين الذكور والإناث يكون أهم حين تكون المدارس مخصصة - عموما - للذكور. إذا كانت 432 قرية من أصل 800 فيها مدارس بين 1945–1946، فإن 10٪ فقط من البنات يذهبن إلى المدرسة مقابل 65٪ من الذكور، وهذه الأرقام تقابله 65٪ و85٪ في المدن. أنظر: Miller, 1985.

في شكل نقص كبير في الموارد الشخصية وقطيعة في نمط الحياة العائلية والزوجية بإدخال النساء في المجال الداخلي. إن هذا الفصل بين نشاطات الذكور ونشاطات الإناث داخل العائلة الزواجية قد كسر وتيرة اقتسام الوقت، ليس هذا فقط بل أدى في بعض الحالات الأخرى إلى تجزئة الأسرة. تقول أم عدنان: "في السابق كنا نشتغل كلنا مع بعض، أي النساء والأزواج والأطفال... الأشياء لا تشبه ما يحدث هنا يخرج الرجل وتبقى المرأة في البيت. كنا نخرج جميعاً وكنا سعداء"[1]. وتضيف أم سليمان بقولها: ببقاء "النساء في البيت، انكسرت العائلة"[2].

تمثل رابطة الزواج بالنسبة لجميع هؤلاء النساء حدثاً اجتماعياً مؤسساً بحيث لا تعرف معظم نساء هذا الجيل سنهن لكن الواحدة منهن تتذكر بدقة نسبية عمرها يوم زواجها. لم يكن ذلك اليوم بالضرورة حدثاً متفرداً بل حدث كما "لباقي الناس" كما تقول أم خليل. يبقى ذلك اليوم مدفوناً في الماضي السحيق وهو ثمرة "النصيب" (القسمة، القدر، الحظ) ولا يرد عفوياً في الحديث اللهم إلا إذا كان لحظة للافتخار الشخصي مثل زواج أم محمد أو حين تتم كتابة قصة فردية من خلال تغيرات الزواج التي تلد شخصية أرملة مثل أرامل الجيل القديم، امرأة صلبة ذات قوة خارقة مثل أم موسى. كانت الوحيدة من نساء هذا الجيل التي راحت تروي قصتها بضمير الأنا وترسم قدرا فردياً خالصاً يرتكز على الأحداث التاريخية ولكنه لا يضمحل في المصير الجماعي سواء كان مصير العائلة أو تاريخ الرحيل "الهجرة". تبدأ حكايتها بهذا الشكل:

"قصة حياتي تتطلب كراساً بأكمله. كان عمري 12 سنة عام 1936. حدث أن زوّجني أبي وعمري 12 سنة مع حفيد خالي الذي كان متزوجاً ثم طلق في ظرف سبعة أشهر. لم تقبل عائلته بعودة زوجته لكنها مع ذلك عادت إليه. خرجنا إذن أنا وزوجي وضرتي لنبيت في حقل بعيد عن القرية. ثلاثة أيام بعدها، جاء إخوته فأطلقوا الرصاص على زوجي وضرتي أما أنا فقد جرحوني بالسكين. مات زوجي وزوجته وبقيت في المستشفى لمدة خمسة أشهر. خمسة أشهر بعدها ذهبت إلى منزل والدي الذي قال لي "أريد تزويجك". لم أكن أدري

(1) مخيم جبل الحسين، 11/ 01/ 1999.
(2) مخيم غزة، 25/ 06/ 1999.

بالخبر بحيث كان ينوي التزوج من بنت خالتي وكان في انتظار شفائي كي يقوم بزواج "البدل" أي أن أتزوج زوج خالتي كي يتزوج أبي ابنته. لم أكن لأرمي أمي في الخارج... كان أبو موسى شيخاً عمره 77 سنة. المرأة اليهودية، وطنية من عندنا، التي كانت تحضّر "المفتول" (و هو طبق من قمح) للعرس قالت لي: "حرام عليك، لمن تصنعين المفتول؟ زوجك عجوز وطلبك شباب آخرون للزواج، لماذا تتزوجين شيخاً؟ "[1].

تروي تفاصيل ترمّلها عشرين سنة بعد ذلك ثم زواجها الثالث بقرار من أبيها في سن السادسة والثلاثين مع "غريب" أصله من قرية تل الترمس و"كان شخصاً سيئاً، بعيداً عن الدين" ولم ينجب معها الأطفال. تتحدث أخيراً عن ترملها الأخير الذي تقول عنه أنه حماية إلهية بعد أن رأت رؤيا في المنام وكانت لحظتها تؤدي فريضة الحج بالعربية السعودية حيث قضت خمسة أشهر مع أحد أبنائها بفضل مساعدة أبنائها الآخرين لها:

"حين مات زوجي الثالث قبّلت التراب. كنت بمكة ووافتني رؤيا. شاهدت باب المنزل والناس يدخلون ويخرجون. رويت ذلك لبنتي فأخذوا الهاتف وراحوا يسألون إذا ما كان كل شيء على ما يرام فقال لهم: "سأذهب إلى مكة وأستقدمها معي وأشبعها ضربا هنا في الأردن". حين أراد الخروج من البيت، سقط وانكسر شيء في جسده. بقي طريح الفراش مدة ستة أشهر إلى أن توفي بعدها "[2].

إن هذه القصة شاذة بشكلها في سرد السيرة الذاتية وبالدور المعطى للزيجات في حياة تمتد قوتها من اللحظات الأليمة التي مرت بها. تم تضخيمها والزيادة في دراميتها لمضاعفة أثر المقاومة العجيبة لأم موسى. هي امرأة وحيدة وشخصية مركزية في العائلة واكتسبت سلطة خارقة على أبنائها بحيث طلقت نساء أربعة منهم.

تروي أم محمد أيضاً قصتها بالتفاصيل لأن زواجها كان يبدو زواجاً سعيداً بحيث هي التي اختارت زوجاً متعلماً محدثة قطيعة مع كل ما كان يمارس وضد إرادة العائلة:

"نحن لم يكن لدينا... مثلاً... الحب. حين يأتي الزواج فالحمولة هي التي

(1) مخيم غزة، 19/ 05/ 1999.

(2) مخيم غزة، 19/ 05/ 1999.

تبحث عن عروس. كانوا يرغبون في تزويجه لبنت عمه لكنه لم يجدها جميلة فقال لهم "إذا ما منحتموني إياها وبنيتم لي منزلاً كي أعيش معها فسوف أترك كل شيء ورائي وأذهب إلى إسرائيل". قال العم أن ذلك "عيب" على ابنته. في يوم من الأيام ذهبت لزيارة جيران لعائلته فسمعتهم يقولون له: "خذ بنت خالتك إذن" وحين يرفض يقال له: "المهم أن تكون قريبة لأبي أو لأسرة أبي". هناك رآني ثم قال لوالديه:

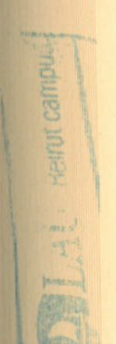
"هناك فتاة أريدها. إذا ما رفضتم إعطائي إياها فسأسافر لا أدري إلى أين". هل ترين معنى النصيب؟ جاؤوا إلى بيتنا في يوم العيد لكن أهل أم محمد كانوا يفكرون في فتاة أخرى للزواج وهي أخت لي كانت مطلقة وتكبرني سناً (العادة أن يأتي الرجل إلى المنزل للبحث عن خطيبة من بين البنات المهيئات لذلك دون أن يعرف أي البنات هي). قالوا له: "هذه خطيبتك". حضرت لهم الشاي بالسكر الأحمر ثم حين سأله والداه "ماذا ترى يا حسين؟" رد قائلاً: "أريد تلك البنت وإذا ما رفضوا إعطائي إياها فلن أتزوج من هذه المنطقة أصلاً"[1].

حين سألت أم محمد عن رأيها في هذا الزواج قالت:

"لم ينتظروا رأيي فذاك عيب.

– لكن ماذا كنت تقولين في قرارة نفسك؟

– بداخلي كنت أحببته فعلاً (تضحك). كان وسيماً ويتميز بشخصية قوية إضافة إلى كونه "أستاذاً" (كلمة تعني معلماً وتشير إلى الكثير من المهن التي لها علاقة بالمعرفة وذات قيمة عالية. وهنا يعني معلم بإحدى المدارس التابعة للأونروا) "[2].



إن هذه الحلقة من الحياة بالنسبة لغالبة النساء لا يتم التعرض إليها سوى قليلاً لأنها ليست لحظة تمنح سلطة أو هوية فردية إيجابية. أول محدد للهوية هو رابط العائلة الأصلية وهو أعلى قيمة من رابطة الزواج، بحيث أدخل المنفى قطيعة أليمة تأتي لحظة الزواج بين نموذجين للحياة وذلك حين يأخذ من النساء الموارد الاجتماعية والعاطفية لعائلاتهن. فالمنفى والظروف الاجتماعية والاقتصادية التي خلقها قد أثرت عميقاً في القيم والمراكز الاجتماعية التي كانت ركيزة للزيجات التي تمت في فلسطين قبل 1948، وكل امرأة من هؤلاء النساء التي تروي تجربتها من خلال الحاضر فإنها في الحقيقة تعبّر عن التغيرات المهولة التي

(1) مخيم غزة، 10/ 06/ 1999.

(2) نفس المرجع.

لا تستطيع أحياناً أن ترى نفسها بداخلها. المبالغ المالية المحددة للمهر أو للمؤخر بعد الطلاق قد تمت بعملة منقرضة اليوم وهي الليرة الفلسطينية، أما بالنسبة للنساء اللواتي تزوجن في السنوات الأولى من المنفى فإن تقاليد الزواج قد كيّفت مع الظروف بحيث لم تنعم بعضهن بحفل الزفاف وذهبن من منازل آبائهن إلى بيوت الزوجية دون ارتدائهن ثيابا جديدة سواء بسبب نقص في الأموال أو حداد الأسرة تبعا للمعارك أو الهجرة. غالبيتهن لم تحصل على ما يشكل جزءاً من حقوقهن أي مهر كاف، هذا الأخير إذا ما أعطي نصف منه فقط للنساء في مرحلة ما قبل 1948 فهو تعبير عن مركزهن الاجتماعي وبه يستطعن شراء الحلي والأشياء التقليدية أو الذهب والجهاز. هذا الغياب الكلي للمهر يحرمهن من كل دعم مادي معتبر ومن كل ملكية[1] في حالة نشوب نزاع زواجي بالنظر إلى الترتيبات القانونية فيما يخص الطلاق.

في قصة أم مصطفى القادمة من يافا والتي تزوجت بمخيم جبل الحسين في بداية الخمسينيات، يتم التركيز على اللحظات الأجمل في المسيرة والأرفع قيمة في العلاقة المتميزة مع الأب والحياة قبل 1948 وقبل الزواج. فالمركز الاجتماعي المحترم الذي كان ينعم به الأب أرفع بكثير من مركز زوجها ويتناقض مع ظروف زواجهما. كان والدها "حاجاً" ويمتلك الكثير من الأراضي المروية في منطقة اللد وكان موظفاً بالمدينة:

"كان والدي يأتي بكل ما نحتاج إليه في البيت. كان يحبني حبا كبيراً لكوني كنت الكبرى من بين أخواتي وسمح لي بالذهاب إلى المدرسة حتى السنة الرابعة (من الابتدائي) لأنني كنت ذكية حتى أنه أخذني بصحبته إلى العربية السعودية. لقد توفي بعد بضع سنوات من قدومنا إلى المخيم ودفن بالقدس.

– كيف جاءك النصيب إذن؟

– كان ابن خالي، رغب في منذ رآني للوهلة الأولى. لم تكن النقود متوفرة آنذاك لدى أي منا حين جئنا، كنا بالخيام. كان الكل في نفس الوضعية وكانوا يرغبون في تزويج بناتهم ويعطونهن مقابل ثلاثين ديناراً. كتبنا عقد الزواج بثلاثين ديناراً وكان ذلك ما يحدث لدى الجميع وهم لا يربحون

(1) في فلسطين ما قبل 1948 غالباً ما كان المهر يتكون من قطعة أرض مما كان يمنح النساء فرصة لدخول الملكية ويشكل ملكية مستديمة في حالة نزاع أو ترمل.

مقابل يوم من العمل سوى ربع دينار. اشترى الحلي لكنها لم تكن من ذهب بل من معدن رخيص لكن والدي لم يكن يعلم بذلك. تذكرين (مخاطبة ازدهار) في تلك المرحلة كان هناك نوع من الأساور التي تشبه الثعبان وسعر الواحد منها ثلاثين سنتيماً (قرشا). أهداني اثنين وأقمنا حفلة في خيمة كبيرة بالمخيم "[1].

في حياة غالبية نساء هذه الشريحة من السن ومن حياة الجيل الموالي أيضاً فإن عناصر مثل المستقبل الجماعي والتاريخ العائلي وخاصة تاريخ المنفى هي التي تغزو القصة الفردية التي قليلاً ما تحكى بضمير الأنا وبصيغة المتعدي. بعض النساء خاصة البدويات الأصل منهن مثل أم سليمان كن في حالة اضطراب لفقدهن المرجعيات وذلك بدخولهن لعالم يتميز بالتأريخ، تقلن أنهن كن بدون تاريخ فردي أو جماعي قبل مغادرتهن للوطن وذاك ما يشكل قطيعة بين الزمن الطبيعي والزمن التاريخي اللذان لا يستطعن أو لا يرغبن في ربطهما وبذلك تضيّعن خيط أعمارهن:

"لا أذكر أبداً كم كان عمري حين غادرنا بئر السبع. لم يكن "لبلدنا" تاريخ، فنحن لم نكن نعرف التاريخ. كنا نعرف الله واللحظات الزمنية التي ننتقل فيها من مكان إلى آخر. كان عمري 10 سنوات، 15 سنة، 16 سنة...أما نحن فلم يكن لنا تاريخ. رحلنا جميعاً وتوجهنا إلى رفح ثم جئنا إلى هذا المكان. حين وصلنا أصبح الكل يعرف التاريخ "[2].

رغم ذلك تربط محدثاتنا التاريخ الفردي بلحظة مجيء الزواج في دورة الحياة أو بسن أكبر الأولاد وكذلك عدد الأطفال الذين يولدون متتابعين كل سنة، وكلها في علاقتها بالمعالم المؤرخة المتمثلة في الأحداث التاريخية وبمساهمة بعض النساء الحاضرات يتم التدقيق في السنوات وفي أعمارهن بحيث تكتشف بعض النساء بأنهن أصغر مما كن يعتقدن. فمثلاً تزوجت أم خليل بسنة وثمانية أشهر قبل "الهجرة" وكان عمرها يقارب 13 سنة. الحاجة مريم تزوجت وعمرها 12 سنة، تقول أن عمرها اليوم 70 سنة وهي لا تذكر كم كان عمرها حين غادرت الدوايمة:

"سألتها ازدهار: متى تزوجته؟

(1) مخيم جبل الحسين، 10/ 03/ 1999.

(2) مخيم غزة، 15/ 04/ 1999.

– كان لدي أحمد ومحمود أما رسمية فكان عمرها 40 يوماً. كان لدي ثلاثة أطفال.

– كان عمرك 16 سنة، إذن عمرك اليوم هو 67 سنة.

– فقط؟"[1].

إن صعوبات حياتهن كنساء غالباً ما يتم إبعادها إلى المستوى الثاني مقارنة مع تلك التي تخلقها سيرورة التاريخ بحيث أن التناقض الأول جماعي وسياسي واجتماعي وخارجي في حين أن مصائر هؤلاء النساء اللواتي "من دون تاريخ" تتجلى وكأنها غارقة في قطيعة المنفى التاريخية. تتحدث أم جمال باختصار عن زواجها المبكر:

"**قبل رحيل 1948 حين تزوجت، كانت البنات عندنا تعطى مقابل 500 ليرة فلسطينية إضافة إلى أن الرجل كان يشتري الذهب والثوب والجهاز. كانا يتقاسمان شراء الأثاث. أنا لم أحصل على مهر وهناك أخرى (امرأة) تزوجتُ "زواج البدل" فأنا إذن "بديلة". عمي هو الذي تكفل بتزويجي بحيث لم تكن له زوجة فتزوج أخت زوجي. أخذنا أخته وأخذني هو. لم يعطِ عمي أي مهر لكنه اشترى لي الفستان وبعض الأثواب وكفى. لم أقل شيئاً، فلم يكن لدي إخوة أو أب (لحمايتي). كنت سعيدة فوق أرضي لكن بعد الهجرة كل شيء تغيّر. إلى يومنا هذا فأنا ليس لي سوى أخت من أبي تعيش بمادبا أما باقي أبناء أمي فقد بقوا في حيفا. مات عمي الذي زوجني شهيداً، قتله الإسرائيليون في فلسطين عام 1948 وكان لديه طفلان...**"

التغيّرات التي طرأت بعد الرحيل على زيجات البنات والتربية والموضات في اللباس غالباً ما يتم النظر إليها على أنها تغيّرات إيجابية تدعمها النساء وتشجعها حسب إمكانياتهن وخاصة التربوية، في حين يتم اعتبار الجهل كسبب في عدم فهم الإرادة الإسرائيلية في تفريغ الأرض من سكانها وكسبب من أسباب الرحيل. إن الجرح الشخصي المتمثل في نقص التعليم لدى النساء المسنات يضاف إلى الشعور بالذنب الذي يتحمله جيل فر من أرضه. تقول أم خليل: "سابقاً كانت لنا الكثير من الأراضي لكننا لم نكن نعرف شيئاً ولذلك لم نتمكن من المحافظة عليها"[2]. ترد "فداء"، 23 سنة، بقولها: "هل تعتقدين بأن ذلك

(1) مخيم جبل الحسين، 22/ 10/ 1999.
(2) مخيم غزة، 15/ 05/ 1999.

إذا ما كان حدث في أيامنا هذه وكلنا نال نصيبه من التعليم هل كنا نهرب هكذا؟ لا، أكيد لا"[1].

هذه التطورات التي ظهرت في ظروف المنفى والضياع المفاجئ للمعالم يتم تذكّرها بكثير من المرارة وبصعوبة تقود إلى إعادة التفاوض حول القيم الاجتماعية التي تشكل صورتهن للعالم. لقد تمت تنشئتهن الاجتماعية في عالم انقضى بصورة عنيفة وهن يكيّفن باستمرار تصورات حياتهن مع عاهة نقص سلطتهن داخل العائلة بسبب حكم التاريخ عليهن. بعض النساء القويات مثل أم موسى التي هي أكبر سناً وأكثر رسوخاً في القيم التقليدية، تتحدث عن تلك التغيّرات بشيء من الفكاهة:

"**شاهدنا الكثير من الأشياء في "الهجرة" لم نرها أبدا في "البلد". حجاج أصابهم الجنون (تضحك). بدو خرجوا من المدارس وتحولوا إلى أطباء (تقهقه). القرويون يتزوجون بنات المدينة...**"[2].

عموماً لقد أصابهن الضعف بسبب التغيّرات المتسارعة ما بين الأجيال ولا يجدن في العمر قوة التجربة والسلطة المخولة للعجائز بالرغم من أنهن أبقين على سلطة رمزية لديهن كذاكرة لفلسطين في مواجهة أبنائهن. هن اللواتي تروين قصص فلسطين وهن اللواتي مرّرن إلى بناتهن العادات الشعبية وفنون الطبخ واللهجات الخاصة بكل قرية أو منطقة. حسب ازدهار التي هي في الأربعينيات من العمر، لم يكن الآباء يكلمون أولادهم إلا قليلاً وخاصة البنات اللواتي لم يكن لهم معهن اشتراك في أي نشاط مهني أو غيره، ليس هذا فقط بل أضاع الرجال أيضاً أكثر من النساء اللهجة الفلسطينية بسبب تعدد علاقاتهم الاجتماعية: "أنا أتحدث بلهجة الدوايمة أحسن من والدي لأنني وأنا صغيرة كنت قد قضيت الكثير من الوقت مع أمي ونساء القرية اللائي تأتين لزيارتها".

كان جهل الجيل القديم على المستوى الديني كذلك، ومع مرور الوقت تحول الإحساس بالذنب التاريخي إلى مسألة أخلاقية، في حين وبالارتكاز على دورهن في تمرير الهوية الثقافية الوطنية وسنهن المتقدمة، تسخر النساء من

(1) نفس المرجع، 02/ 11/ 1999.
(2) مخيم غزة، 19/ 05/ 1999.

"الموضة الدينية" التي ترى بأن الثوب التقليدي حرام لأن به ألوان ويلتصق بالجسد خلافاً لنساء الجيل الموالي الذي كانت نساؤه يرتدينه ثم تخلين عنه منذ سنوات الثمانينيات. يبدو أن النساء اللواتي تحمل أجسادهن وشماً أحسسن بالحرج:

"في السابق لم نكن نعرف بأن هناك "الحرام" و"الحلال"، لم نكن ندري شيئاً فقد كنا نعيش في الطبيعة. أما اليوم فأنا مسنة، فما الذي أستطيع فعله؟ هل سأتخلص من وجهي؟"[1].

بعض النساء مثل ابتسام تحاولن محو الوشم أو إخفاءه بحكم أنهن متدينات، وبدأ العمر يتقدم بهن وهن غير قادرات على قراءة القرآن ولذلك سجلت بعضهن نفسها لتلقي دروس محو الأمية بمركز النساء التابع للأونروا. ما كان "عيباً" في السابق، أي العلم، أصبح بشكل ما سبباً في انتهاك القواعد الدينية (ارتكاب المحرمات). في قصة ابتسام (أم جمال) يطرح السؤال عموماً بشكل أوضح، والغريب أن شخصيتها تتأكد هنا حين تتحدث الشيء الذي يحرمها من جهة من جزء الاستعلاء الذي يخوله السن وهو إمكانية نقل المعرفة المشتركة:

"أنا أحب أن تتعلم البنات. أنا امرأة مسنة أرى بأنهن يفهمن ما في المجلات ويقرأن الجرائد. أنا لا أستطيع قراءة المجلات كما يفعل شبان وشابات اليوم. أنا امرأة عجوز، لم أتعلم ولا أحد طلب رأيي في ذلك. أخرجوني من المدرسة بعد دخولي إليها سنة واحدة. كانت هناك مدرسة خاصة بالدوايمة فتحها أشخاص ذوو جاه لم تكن مرتفعة التكاليف حيث كان الأطفال الصغار (الذكور والبنات) يدرسون مع بعض. دخلتها وعمري ثماني سنوات بحيث كان هناك شيخ كبير، "مختار" العائلة، قال لعمي: "لماذا ترسلها إلى المدرسة؟" فرد عليه: "إنها ابنة أخي، دعها تفهم، تتعلم لأنه سوف يأتي يوم تتعلم فيه البنات، الكل سيتعلم". قال: "لا، هذا عيب، نحن لا نترك البنات تتعلم، وقفها إذن عن الدراسة". اليوم تزاول البنت دراستها، فتجلس على كرسي والولد على آخر فتتعلم ثم تتوجه للعمل وتذهب حيث تشاء. لم يكونوا يتركوننا معهم (الذكور). الفتيات المتعلمات أحسن من غير المتعلمات. إنهن أميات لا تفقهن شيئاً أما الأخريات فلهن دراية كبيرة بشؤون بالحياة".

بالنسبة لبعض النساء مثل أم جمال فإن تراكم جروح التاريخ وجروح حياتها

(1) أم ناصر، مخيم غزة، 18/04/1999.

كامرأة، الحياة التي لا تتحدث عنها كثيراً، تؤثر بعمق في دورها العائلي. لا وجود لرجل بجانبها يحميها ولو رمزيا في حياتها الزوجية باعتبارها أما لسبع بنات وثلاثة ذكور فقط، ورغم أنها نذرت حياتها لهم فإن موسى سليمان المنشغل بدوره الاجتماعي والعائلي كشيخ لم يمنحها مكانة محترمة داخل العائلة الزوجية التي راحت تتشكل في المخيم رغما عنهم: "لم يكن يحبها هي وأطفالها" تقول إحدى بناتها. حين تزوجها كان قد طلق امرأة كان يحبها واضطر لتطليقها لأن أخته كانت تعيش مشاكل خطيرة مع زوجها (تزوج زواج البدل، وبقطعه للرابطة الزوجية فإنه يسمح لأخته أن تطلق لأن هذا النوع من الزيجات يقوم على المساواة بين الزيجتين). تمكنت أم جمال في آخر لحظة من منعه من الزواج ثانية في الوقت الذي كان طيلة زواجهما يفتش له عن زوجة فكان يبعث برسائل الحب لامرأة في مصر ثم عقد خطوبته سبع مرات والأخيرة هي أنه تزوج رسميا قبل أن ترده عن قراره. هذه الجراح تخلق شخصية أم مهزومة، قريبة من بناتها ولكنها لم تكن تملك الوسائل الكافية للدفاع عنهن بصراحة ولذلك كانت تنساق وراء آراء من يملكون السلطة في العائلة.

مريم وبنات النكبة:
منسيات ومناضلات في الحياة اليومية

ولدت بنات النكبة (رحيل 1948) أي من تتراوح أعمارهن بين 45-59 (18 من بين الفاعلات) قبل مغادرة فلسطين أو التوجه إلى المنفى. لقد كبرن في المخيمات خلال "السنوات الضائعة" حيث يضاف الفقر إلى هشاشة الاستقرار. كن قد تزوجن في نهاية سنوات الخمسينيات أو في الستينيات، صغيرات في السن أي 77,7٪ منهن قبل سن العشرين (38,8٪ منهن بين 14-16 سنة). كانت الأغلبية الساحقة منهن قد تزوجت حين انفتحت بشكل كبير فرص التعلم خلال العشرية 1970-1980 ولم تستفدن إلا قليلاً من النظام التربوي لأن 61,1٪ منهن أميات. تأثرت حياتهن بمشقات السنوات الأولى من الوجود بالمخيمات وكان مستوى تعليمهن العام أقل بكثير من مستوى أترابهن على المستوى الوطني، بحيث 5,5٪ فقط منهن أنهين، حسب الترتيب، المستوى الابتدائي أو التحضيري

أو حصلن على الباكالوريا مقابل 12,8٪، 8,7٪ و6,8٪ في الأردن، في حين يكون عددهن بالتكوين العالي أكبر، أي 5,5٪ منهن وصلن إلى تلقي بعض الدروس بالجامعة (جامعة جبل الحسين)[1]. نموذج هذا هو مريم سليمان التي أخرجها أبوها من المدرسة في سن الخامسة عشرة، لكنها بعد أن تزوجت عادت إلى مقاعد الدراسة وحصلت على التوجيهي بالعربية السعودية وواصلت دراسة اللغة العربية والدين بالجامعة ثم توقفت بعد ولادة طفلها الثالث من أصل سبعة أطفال.

إن زيجات كل محدثاتنا مثلها مثل زيجات الأكبر منهن سنا قد كانت نتاج ترتيبات عائلية ما عدا اثنتين منهما قد قامتا باختيار فردي وواحدة منهما في زواجها الثاني الذي تم في سن راشدة. تعيش مريم اليوم في حي سكني راق بضواحي عمان ومثلها مثل بعض نساء هذا الجيل فهي ترتدي أثواباً أطول وتغطي رأسها بمنديل أو شال دون أن تلبس ما يلبسه أترابها أو كما تلبس نساء الأجيال اللاحقة بإجماع "الحجاب" و"الجلباب". رغم هذا لم ترتد واحدة من بنات موسى هذا الثياب بل تضعن فقط "المنديل" (الذي تخلت عنه ندى مؤخراً) وترتدين ثيابا جميلة، كلاسيكية عند ازدهار، في مستوى الموضة رغم أنها تغطي اليدين والرجلين وهذا في كل الفصول، الموضة التي نجدها في كل أنحاء العالم بالنسبة لأمل وندى. يعتبر ارتداء الحجاب والجلباب سهولة في اللباس بالنسبة للفتيات الصغيرات أو اللواتي من عائلات ذات مستوى متواضع، فهو يسهل الذهاب إلى العمل أو إلى السوق أو غيره ويجنب لبس أثواب عريضة كفاية وتغطي كامل الجسد. تفضل الشابات اقتناء سراويل الجينز لارتدائه تحت الحجاب وأشياء أخرى تخصص للحفلات وزيارة الصديقات. في سنة 1969 تزوجت مريم مع أحمد وعمرها لم يتعد 19 سنة وهو من العائلة البعيدة لموسى سليمان (جد مريم لأبيها وجد أحمد لأبيه أيضاً كانا أخوين في الرضاعة) أصله من قرية الدوايمة، لمحته فقط في لقاءات عائلية. ترعرع أحمد بمخيم جلزون بالقرب من رام الله، يشتغل بالتدريس بالعربية السعودية منذ 1966 ولقلة الوقت طلب من أمه التي استقرت بالأردن عام 1968 أن تجد له زوجة وهكذا تم زواجه في إطار

(1) أنظر الملحق.

الاختيارات العائلية كما حدث مع أم نبيل في نفس المرحلة. تحصلت كل منهما على نصيبها من التعليم مدعمة في مسيرتها بالحركية الاجتماعية التي تتيحها الهجرة إلى العربية السعودية. التحقت مريم بأحمد وبقيت هناك أكثر من 20 سنة أما الثانية فتزوجت بعد عودتها من العربية السعودية أين كانت تشتغل معلمة، مصحوبة بخالها، ثم عادت من جديد مع زوجها الذي يعمل كممرض لكنه توقف عن العمل بعد فترة وجيزة.

تتعارض هذه الزيجات مع تلك التي سبقتها زمنيا (نهاية سنوات الخمسينيات)، زيجات أم أحمد وأم سفيان التي طبعتها إرادة العائلة والفقر الذي ميّز السنوات الأولى. تقول أم سفيان: "تعبنا كثيراً في هذه الحياة. الحياة شبيهة بالزفت"[1]. أم سفيان التي بلا شك نسيت متعمدة لحظة زواجها برفح، لحظة التحقت فيها بمنزل زوجها دون أي احتفال لأنه لم يكن، ولا يملك حتى اليوم، أي دينار، تذكر بدقة سنها حين تزوج مرتين. أم أحمد التي تعود أصول عائلتها إلى قرية اللد الصغيرة، استقرت أول مرة برام الله وانتهى بها المطاف مع زوجها بجبل الحسين "عاماً فقط قبل سبتمبر/ أيلول الأسود" تروي قصة هي أيضاً مخدوشة بالظروف الاقتصادية لزواجها ثم بحياتها الزوجية:

"لم أكن أعرفه ولم أره يوما في حياتي. كان بنابلس وأنا برام الله. ينتمي إلى عائلتنا وجاء يوما في أحد الأعراس (لياخذ معهم بنتا مخطوبة من بنات هذه العائلة) فلمحني وطلب من عائلته رأيها. ما كان علي سوى أن اقبل لأنهم في كل الحالات كانوا سيفرضون علي ذلك. كان ذلك هو حلم الصبايا، أن تعرف الزواج وتنجب الأطفال. تزوجنا بنابلس وبقينا فقراء منذ ذلك الحين، أبو أحمد كذلك. حين تزوجنا، استغرق عاماً وثمانية أشهر كي يحضّر المنزل، أما مهري فكانت قيمته 50 ديناراً والمؤخر 25 ديناراً وبتلك الدراهم اشترينا الذهب والألبسة. اليوم يضعون شروطاً للزواج أما في السابق فلم نكن نفعل ذلك. يتم التفاوض وما على الرجل سوى دفع ثمن الزواج"[2].

إن هذا الجيل المنسي من نواحي كثيرة هو جيل النساء الصامتات والمقاومات كل يوم، اللواتي يختلفن عن النساء/ الذاكرة اللاتي تكبرهن سناً وتقمن أيضاً

(1) مخيم غزة، 01/ 05/ 1999.

(2) مخيم جبل الحسين، 03/ 03/ 1999.

بدورهن في تمرير المعارف القديمة والحرف التقليدية (الطبخ، الخياطة) بالرغم من أنهن وجدن العمل في هذه النشاطات خارج البيت[1]. إن مشاركتهن في النضال الوطني غير معترف بها إلا في ظل ممارستهن لأدوارهن التقليدية، ولا تحضر في الحديث كثير في حين أن هذه المرحلة قد سقطت في الأردن في نسيان محكم ومتفق عليه هنا وهناك. ميزتهن هي الشكل الجديد من المسؤولية في اقتصاد الأسرة التي يحكمها البقاء الاقتصادي في المنفى الشيء الذي لا يمنحهن سلطة واسعة داخل العائلة. على العكس من جيل فلسطين الذي ينظر إليه على أنه جيل العصر الذهبي فإن هذا الجيل هو جيل عدم الاستقرار، ورغم المقاومة التي يشهد له بها فإنه جيل لغمه المنفى وكل الشهادات تشير إلى ضعف صحة كل من كبر بالمخيمات وضعف شخصية النساء. أم مطر التي بلغت الخمسين منذ مدة قصيرة، هي من أصل بدوي، تتحدث عن علل المنفى بهذه الكلمات:

"إذا ما رأيتها (أمها)، هي قوية، شخصيتها قوية جداً أقوى من شخصيتي. بمجرد ما جئنا هذا المكان انهار كل شيء. في السابق لم يكن لديهم ما يسمى "العمل". العمل الوحيد الذي يعرفونه هو الزراعة وتربية الحيوانات فقط. كانت حياتهم هادئة ولا وجود للفقر. الكل كان يعرف جيرانه. انظري لأمها (تقصد امرأة شابة في الثلاثين من العمر)، إنها أكبر مني بقليل ولكن شعرها لفه البياض، أتدرين لماذا؟ لأنه لا وجود اليوم للأفكار، لا يوجد شيء الآن، لقد انتهى العالم. انظري إلى أمي، قد تعتقدين أنها بنت لتلك المرأة إضافة إلى أن طبعها وشخصيتها أحسن بكثير"[2].

عكس النساء الأصغر سناً، فغالبيتهن تعمل أو تكون قد عملت خلال حياتها الزوجية (66,6٪) على غرار سابقاتها في السن في مهن غير مستقرة ولا تتطلب أي مؤهلات (61,1٪ من بينهن) مثل التدبير المنزلي والتجارة الصغيرة وتربية الحيوانات وبيع منتجات الخياطة وبيع بعض المأكولات للمطاعم ومنتوجات النسيج ثم العمل في الزراعة كعاملات موسميات وخاصة في جرش. واحدة فقط من الفاعلات وجدت لها عملاً بمؤهلاتها في التعليم. الشيء المميز لهذا الجيل

(1) في سنوات الخمسينيات لم تكن الأونروا تقترح للنساء سوى هذا النوع من النشاط إضافة إلى أن الحركة الوطنية اهتمت بالثقافة الشعبية لدى القرويين الفلسطينيين مما شجع على تطوير إنتاج الصناعات التقليدية.

(2) مخيم غزة، 18/ 07/ 1999.

عن سابقه هو الفترة الطويلة لعمل النساء خلال دورة الحياة (ما بين 15 و30 سنة) على الخصوص بمخيم غزة.

هذا الجيل هو أيضاً جيل عبور بحيث يعيد إنتاج طقوس الزواج لما قبل 1948 إلى درجة كبيرة، مع ذلك إذا ما وجد نفسه غارقاً كلّياً في الزواج وإذا ما كانت زيجاته لا تنتهي إلا بحصول وفاة الرجل (أم سفيان هي الوحيدة التي انفصلت عن زوجها وهي في الخمسين من العمر)، فهو الجيل الذي يمنح أقل قدر من الحماية والأمن الاقتصادي للمرأة المتزوجة. نصف عدد هؤلاء النساء اليوم وجدن أنفسهن مسؤولات مادياً عن عائلاتهن وأصبحن بفعل الضرورة ربات أسر. ما يقارب 40 ٪ منهن أرامل في حين لا يتعدى عددهن 15٪ على المستوى الوطني[1]. يحدث الترمل في مرحلة مبكرة من دورة حياتهن أكثر من سابقاتهن، في سن الثلاثين بالنسبة لثلاثة من بينهن وفي سن النضج (45–50 سنة) بالنسبة للخمس الأخريات. من كل هؤلاء، تكون بثينة هي الوحيدة التي تزوجت ولكن متأخرة. لجأن إلى الاهتمام بتربية أولادهن تفاديا لأي زواج مبكر ورغم وجودهن بالقرب من مكان سكن آبائهن فقد استطعن إقامة بيوت مستقلة إلى أن يكبر الأبناء ويبقى واحد منهم مع عائلته بالقرب منهن. هؤلاء النسوة ربات العائلات هن أيضاً زوجات لرجال شيوخ أو مرضى لأن جيلهن تحمل تبعات المراحل التاريخية التي أدت إلى إعاقة عدد معتبر من الرجال: "سنوات اللاجئين" والتجنيد العسكري والنزاعات في الأردن ولبنان حيث يوجد الكثير من الرجال الذين التحقوا بالحركة الوطنية. إنه جيل عرف ثبات نسب الزواج حيث الفارق - الهام - في السن بين الأزواج وفي بعض الأحيان تعدد الزوجات يترك النساء أمام مسؤولية مبكرة تجاه العائلة.

تعمل أم نبيل مدرّسة بالعربية السعودية حتى لحظة ميلاد ابنها الأول عام 1975. فقدت زوجها بالأردن قبل أن تبلغ الخمسين بقليل واضطرت إلى العودة إلى عالم الشغل. ثلاثة من أصل سبعة أطفال ما زالوا يزاولون دراستهم بالمدرسة أو الجامعة (واحد منهم ببغداد وآخر بالقاهرة). بتعليمها للغة الإنجليزية وإعطائها لدروس في محو الأمية "بمركز النساء" في المخيم، بدأت تحصل على إيرادات

(1) أنظر الملحق.

مالية قيمتها 40 دينارا تقريبا للشهر لكنها تحصل عليها باليوم ويعمل أحد أبنائها بالبنك العربي ويساهم في تمويل دراسات إخوته الصغار. أم زيد، 48 سنة، بدأت العمل في سن العشرين حين توقف زوجها الذي كان يشتغل دهانا وعمره 30 سنة بعد أن جرح جرحا بليغا خلال معارك 1970. تصون دجاجاتها التي تربيها على سطح بيتها بجبل الحسين، تعطي دروساً في الطبخ داخل بيتها، عملت سابقاً في تعاونية النساء التي أقيمت بمساعدة الأونروا والتي كانت تقدم الأطباق الجاهزة للمطاعم ثم بدأت بعدها تشتغل لصالحها.

سنوات الثمانينيات: إعادة النظر في الزواج وتأكيد المصائر الفردية (حلام، ازدهار وآمال)

نما الجيل الذي يتراوح سن أفراده ما بين 30-44 سنة (21 امرأة) في مرحلة رفاهية اقتصادية تعود أسبابها إلى موجات الهجرة نحو دول الخليج وانعكاساتها في الأردن[1]. يطلق عليه أحياناً اسم "الجيل السعودي" ويستفيد خاصة من الأنظمة التربوية للأردن والأونروا والتي أصبحت مفتوحة لكامل المواطنين، وجاءت النهضة السياسية والعسكرية الفلسطينية لتحمل في طياتها آمال شعب يتشكل في المنفى. هكذا اكتسب العلم معنى خاصاً بحيث كان نقصه يعتبر واحداً من أسباب الهجرة وتحول امتلاكه إلى ضرورة للنهوض مادياً ومعنوياً ورمزياً أي للخروج من "سنوات اللاجئين". أصبح له قيمة أكبر وفائدة أهم من بطاقة الإعاشة التي تم الحصول عليها مقابل الأرض، وغدا مورداً قادراً على التمكين من استرجاع الأرض مستقبلاً. أولوية فاطمة هي أن تنهي بناتها دراستهن:

"الشعب الفلسطيني هو أكبر الشعوب العربية تعلماً وأغزرهم ثقافة والأكثر حفظا. لدينا الكثير ممن بلغوا درجات البروفيسور والدكتور والمهندس...ذهبت الأرض فماذا بقي لنا؟ العلم. مستقبلنا فيه وهكذا يمكننا استرجاع الأرض..."[2].

(1) في عام 1976 عاد ارتفاع أسعار البترول بالفائدة على كل المنطقة وخاصة بمساهمات ناتج عمل المهاجرين. لم يكن معدل البطالة بالأردن آنذاك سوى 2٪. أنظر: Kawar M., 2000, p. 59.

(2) مخيم غزة، 18/11/1999.

التعليم شبيه بالتجنيد الوطني، فهو مكان تنبني فيه من جديد كرامة ومكانة شعب بكامله، لذاته. بوساطة معلميها، كانت مدارس الأونروا في تلك اللحظة مكاناً لتمرير الثقافة والهوية ومجالاً للتنشئة السياسية الحاسمة. في حديثهن عن سنوات المدرسة، تتحدث ازدهار ورندا معاً عن لحظة كانت المسألة الوطنية فيها تجند أذهان كل الأطفال وكانت البرامج الدراسية تعطي مساحة معتبرة لتاريخ المجتمع الفلسطيني رغم أن تصوراتهم للتاريخ لم تكن دوماً منسجمة مع ما عاشته العاملات. كان المدرسون يحتقرون الكتب ويلجأون بدل عنها إلى تمرير الذاكرة الشفوية للمنفى وكذلك الجغرافيا والتاريخ الاجتماعي للقرى ولمجتمع الانتداب. تحكي النساء أيضاً كيف كان المعلمون ينظمون كل سنة أسبوعاً مخصصاً للثقافة الفلسطينية حيث يتدخل سكان المخيم:

"إننا محظوظون لأننا تعلمنا بمدارس الأونروا حيث كنا نتحدث عن كل ما يهمنا، لكن منذ سنوات الثمانينيات (تبعاً لتغير الكتب المدرسية) لم يعد لهذا وجود حتى في مدارس الأونروا. يدور الحديث عن دواوين العائلات الأردنية، عن عيد الأم، عيد ميلاد الملك ولديهم تعليمات كي يحجموا عن فعل أي شيء في المناسبات الفلسطينية مثل يوم النكبة أو يوم الأرض[1]"[2].

إن التعلق باكتساب المعرفة الذي أصبح ممكناً بفضل ارتفاع مستوى المعيشة يتجلى في الارتفاع المحسوس للمستوى التربوي، فبعد أن كان أقل من المعدل الوطني الأردني صار أكبر منه بالنسبة لهذه الشريحة العمرية. وهكذا فإن 33,3٪ من محدثاتنا نالت التوجيهي (12,7٪ بالأردن)، 23,8٪ قد زاولوا دراستهم بإحدى كليات المجتمع (13,7٪ على المستوى الوطني) و9,5٪ وصلوا إلى الجامعة مقابل 5,9٪ في المملكة[3]. بذلك تأخرت مواعيد الزواج أكبر مما كانت عليه لدى الجيل السابق: 38٪ تزوجن في سن العشرين (من بينهن 19 في سن 16) و38 ٪ وجدن زوجا بعد ذلك من بينهن 9,5٪ في سن

(1) منذ التجنيد الواسع لـ "عرب 1948" (العرب الإسرائيليين) الذي حصل عام 1976 ونتيجة لعمليات مصادرة الأراضي التي حدثت بالجليل، أصبح يوم 30 مارس/ آذار يوم تذكر الالتحام بالأرض.

(2) رندا، مخيم غزة، 15/04/1999.

(3) أنظر الملحق.

تعدت الثلاثين.

أدى الاستثمار التربوي إلى إحداث تغيّرات جذرية في طبيعة عمل المرأة بحيث أصبح أقصر زمنياً ويتطلب مؤهلات أكبر وخاصة حين اكتسب الرجال، الذين تحمّلوا دور رؤساء الأسر في مجتمع يتبنى قيم الطبقات الحضرية المتوسطة، وسائل تحمّل المسؤوليات الاقتصادية للمنزل. كان هذا التوجه أقل حدة في مخيم جرش بحيث إذا كان 22,7٪ من نساء المخيمين يعملن دائماً في القطاع غير الرسمي لمدة طويلة في مناصب غير مستقرة ولا تتطلب مؤهلات خاصة (تلك التي شغلها أفراد الجيل السابق) فإن ما يقرب من نصف عددهن قد وجدن عملاً في مجال التعليم أو السكرتارية أو قطاع الصحة، فيما 27,2٪ منهن لم تشتغلن أبداً. عمل النساء الذي يتطلب المؤهلات هو في الحقيقة مؤقت في دورة حياة المرأة بحيث يصبح محدداً بشكل كبير بالدور الذي يوكل إلى المرأة في بيتها ومع عائلتها الأصلية. بعضهن يتوقفن عن العمل لحظة الزواج والبعض الآخر مع ولادة الأطفال، أما العازبات فيتوقفن بسبب المسؤوليات التي يحملنها عن الآباء أو الإخوة والأخوات. 19 ٪ فقط من محاوراتنا اتبعن مسيرة مهنية على المدى الطويل (أكثر من عشر سنوات) وظهر تناقض واضح بالنسبة لهذا الجيل بين العمل من جهة والحياة العائلية وخاصة منها الحياة الزوجية من جهة أخرى، وفي بعض الأحيان بين إنهاء دبلوم معين من جهة والزواج من جهة أخرى ولهذا يلاحظ أنه من بين اللواتي درسن بالجامعة، أكثر من نصف عددهن عازبات.

قصة حلام سليمان كما ترويها أخواتها تبدو كمصير فردي تكسر بسبب العلاقة الزوجية. تزوجت في سن 19 مع ابن عمها الذي يعيش بمخيم الوحدات و "كان كالأخ بالنسبة للعائلة" في حين تمكن من دخول إحدى كليات المجتمع الخاصة بفضل موسى سليمان. كان يرغب في الزواج منها وذاك ما كان يتطابق مع رغبة الأب، فقبلت شرط أن تنهي دراستها الثانوية مع احتمال مواصلتها بعد ذلك. ذهب ليشتغل بالعربية السعودية ملتحقاً بزوج مريم الذي ساعده في إيجاد عمل في حين بقيت هي للعيش مع عائلة زوجها بالبقعة في منزل ضيق متواضع قبل أن تلتحق به. دون أي تأخير، رفض إمكانية اجتيازها لامتحان التوجيهي ثم

عارض كل أشكال النشاط الشخصي الذي يمكن أن تقوم به. كان لحلام مكانة خاصة داخل أسرتها لأنها كانت جميلة وكانت ناجحة جداً في دراستها إضافة إلى أن الزمان وهبها ملكة الرسم، لكن مسارها توقف بسبب العزلة والولادات المتتابعة والعنف الجسدي والمعنوي الذي مورس عليها من طرف زوجها وما نتج عنه من مشاكل صحية وهذا ما ساهم في بناء نظرة سلبية للزواج لدى أخواتها، نظرة ترى أن الخيارات الفردية والحياة الزوجية نقيضان لا يلتقيان. إن الفقدان العنيف للفردية داخل العلاقة الزوجية تعبّر عنه ازدهار خاصة حين ألمح صورة فتاة فائقة الجمال تجلس على أثاث في قاعة التلفزيون: "إنها حلام حين كانت حلام".

إذا كان هذا الجيل من النساء يرسم أهدافاً فردية فإن مسارات نسائه تندرج ضمن مآل زواجي وعائلي، وبنفس الطريقة، في مصير جماعي. يتم تشجيع النساء على غرار الرجال للحصول على موارد تعليمية واقتصادية لا تبقى رمزية فقط أو تراقبها مستلزمات بناء الأسرة والوطن، وفي نظر الأقارب فإن القيمة الهوياتية الممنوحة للتعليم أو للنضال تغطي لزمن معيّن انعكاسات التنشئة الاجتماعية التي تتضمن إلى النهاية تفرّدية غير محببة للتصورات والخيارات النسائية.

إن مساحات الصراع الصماء أو المفتوحة بين سلطة العائلة والخيارات الفردية تتبدى على مستويات عديدة، بين النساء وعائلاتهن، داخل العلاقة الزوجية وبين الزوجين والعائلة وتتجلى في ظهور نوع من مقاومة النساء للزواج وفي عزوبية البنات وكذا ارتفاع عدد الصراعات التي تؤدي إلى كسر العلاقة الزوجية. إذا كانت نسبة 57,3٪ من العاملات اليوم متزوجات (اثنتان منهن تزوجتا ثانية، واحدة بعد ترمل والأخرى بعد طلاق) فإن 14,2٪ مطلقات و4,7٪ منفصلات و23,8٪ ما زلن عازبات. الملاحظ هو ارتفاع نسبة الطلاق والانفصال ارتفاعاً محسوساً فوق المعدل الوطني أي 1,8٪ مقابل 0,7٪ على التوالي من نساء في نفس السن توجدن في هته الحالة، كما أن نسبة العزوبية التي تمس هذه الشريحة العمرية على المستوى الوطني هي 10,5٪[1] وتتمثل هذه الحالات سواء في تأجيل الزواج الذي يحتمل خطر التحول إلى عزوبية نهائية أو في خيار مؤكد

(1) أنظر الملحق.

بعدم الزواج. إذا ما بدا لهذا الجيل أن رابطة الزواج هي مكان للصراعات فإن أسباب الطلاق تبيّن فقدان الأسرة لسيطرتها على الحقل الاجتماعي هذا من جهة، ومن جهة أخرى تبيّن عيوب حماية النساء من طرف رجال العائلة الذين يدخلون في علاقات ليسوا متمكنين من ضمان استقرارها مع مرور الزمن كما تؤكده القصة التي جاءت على لسان لينا بجرش. إن هذه الحالة هي نتاج لصراعات فيما بين الأسر في حالات الزواج في دوائر الجوار (العائلة الموسعة، القرية الأصلية). حسب مايسة، مسؤولة الخط الهاتفي للاستعجالات باتحاد المرأة الأردنية، فإن الزيجات التقليدية وقبلها زيجات الأقارب التي تحدث وسط توتر يعود إلى نقص التفاهم بين العائلات:

"قبل الزواج تكون لديهم بعض الخلافات وهذا ما يتكرر غالباً في العائلة القريبة. انها أشياء صغيرة لكن بعد الزواج يتذكرون بأن الأم فعلت كذا وكذا ويريدون الانتقام نوعاً ما، والحصول على حقوقهم من خلال البنت"[1].

إن فشل العلاقة الزوجية التي بدأت تتقوى تدريجيا على هامش السلطة العائلية أهون من فشل العائلات التي اختارت أزواجاً لكل واحدة من محدثاتنا المطلقات.

في التجربة الشاذة لعفاف اللاجئة من لبنان والتي تعيش بمخيم جرش فإن تفرّدية خيار الزواج قد خلقت قطيعة بين الثنائي والعائلة، ثم عرفت مصالحة بين الزوج وعائلته تلاها طرد لعفاف من طرف عائلة زوجها. بيد أن العلاقات الاستثنائية القوية بين عفاف وعلاء، اللذين التقيا في سوريا واختارا الزواج دون الأخذ بعين الاعتبار رأي عائلة علاء، قد مكنتهما من مقاومة الضغوط العائلية المستمرة التي كان هدفها تطليقهما من بعض. رغم ذلك فقد أثر هذا الصراع على علاقة الزوجين وأدى إلى عزل عفاف التي لا تملك أي مداخيل أسرية داخل المخيم، ثم إن عنف عائلة زوجها تجاهها غدا ممكناً بسبب نقص الحماية الأسرية التي تعاني منها عفاف بعد وفاة أسرتها في مذبحة تل الزعتر[2] والعم الوحيد الذي تبقى لها إضافة إلى إخوته وأخواته فيتواجدون إما سواء

(1) عمان، 20/ 12/ 1999.

(2) في عام 1976 قامت مليشيا الكتائب المسيحية بدعم من القوات السورية بهجوم على القوات الفلسطينية في مخيم تل الزعتر ببيروت الشرقية قتلت الكثير من المدنيين بدخولها إلى المخيم.

بلبنان أو بألمانيا:

"في بداية زواجنا، قالوا له (تقصد أولياء الزوج) أنهم سيتكفلون بكل مصاريف تزويجه ثانية ومنحه سيارة تاكسي لكنه رفض تطليقي. عشنا في بيت أهله لبضعة أشهر لكن الأشياء لم تكن على ما يرام بحيث كانوا يضربونني وحاولوا أخذ أطفالي مني لإبعادي عنهم. في مرة من المرات وكان فصل البطيخ وكان زوجي بعمان وجاء رجال في زي ديني يبحثون عنه. أخبرتهم بانه سيعود بعد يومين، وفي منتصف الليل رن جرس الباب لكنني لم أرد لأنني كنت وحدي بالبيت. عدت للنوم وفي حدود الساعة الواحدة صباحاً دخل شخص إلى المنزل وأمسكني واضعاً يده على فمي وراح يضربني. تمكنت من إطلاق صرخة افاقت ابنتي الكبرى التي صاحت: "عمو خليل". هرب الرجل وظننت أن موتي قريب. حين ذهبت عندهم في اليوم الموالي لأخبرهم بأن رجلاً قد دخل إلى البيت فإنهم لم يقولوا شيئاً.

لقد قاموا بهذه الفعلة كي يلوثوا سمعتها بكل الوسائل حتى يلجأ زوجها إلى تطليقها" تقول لينا[1].

يشكل الثنائي هنا خطراً على العائلة التي ترغب في مواصلة القيام باختيار الأزواج جماعياً وذلك بهدف تقوية علاقات التضامن العائلي عن طريق زيجات داخل النسب الواحد.

يبدو وكأن العائلة البطرقية لهذا الجيل مطالبة بإعادة التفاوض حول السلطة بداخلها وذلك بقبول الخيارات الفردية الذكرية منها والأنثوية من جهة، والسلطة المضادة التي هي قيد التشكل ومرغوب فيها من طرف المجتمع في كليته من جهة أخرى. فاختيار الزوج تدريجياً أصبح عملاً شخصياً بحيث يقول ثلث عدد النساء المتزوجات بأن اختيارهن للزوج كان فردياً، إضافة إلى أن الشبكات الفردية الأنثوية التي تم بناؤها أيام الدراسة أو في مكان العمل أو في إطار النشاطات النضالية أو الجمعوية تتدخل هي أيضاً في ربط علاقات تتم تزكيتها فيما بعد داخل الأسرة. ففي الزيجات التي تقدم على أنها قرارات عائلية (الثلثين) 45٪ كانت ثمرة نقاشات عائلية وترتيبات قبلت بها العروس، 55٪ هي نتاج اختيار الأب أو العم في حالة غياب الأب حيث لا تتدخل العروس أو أمها

(1) مخيم غزة، 20/ 06/ 1999.

بالرغم من أن الاتفاق الشكلي أصبح هو القاعدة.

فضلت "سحر" البقاء عازبة حتى سن 32 ثم تزوجت متأخرة كزوجة ثانية لإمام مسجد مخيم جرش وهو أحد معارف والدها الذي طلب منه إقناعها. في قصة سحر كما في حياتها يتم دوما إرجاء حادثة الزواج في حين تعود الحادثة في سرد القصة الذاتية في مختلف مراحل مسيرتها العملية التي تقدم على أنها نجاح شخصي. لقد أنشأت خلية كانت جمعية نسائية في السابق وذلك بفضل المساعدة الحكومية وطورت مجموعة من النشاطات التكوينية المختلفة ثم تحملت مسؤولية تعاونية حياكة السجاد التي تمت إقامتها بمبادرة من الأونروا:

> **"كنت أرى الكثير من المشاكل لدى الناس، فالأزواج دوماً يتخاصمون ويضربون بعضهم بعض. كنت أستمع إلى قصصهن لأن النساء كن تأتين لسرد الحكايات على مسمعي. البعض منهن يتمنين لو ذهبن إلى المدرسة، أما أن فلم أرد الدخول في التفاصيل وكنت أقول لنفسي: "إني أشتغل، أنا سعيدة، أنا بمفردي، أتمتع بالهدوء". كان أبي يقول: "سأزوجك بشخص متعلم.." وفي النهاية كنت زوجة ثانية لرجل له أولاد. بقيت أسبوعاً كاملاً أردد: "لا لن أقبل وكفى"، لكن والدي راح يحاول إقناعي قائلاً: "ديننا يبيح هذا... لست الأولى ولن تكوني الأخيرة" وحين بدأت أعبر عن رفضي أبدى أبي انزعاجه وخيبته وقال: "يحدث أن يكون عمرك 32، فمتى ستتزوجين؟ لا خيار أمامنا ويجب أن تتزوجيه" ثم راجع نفسه مضيفاً: " هذا رأيي أنا، أنت حرة فافعلي ما يروقك". بعد أسبوع أخبرتهم أنه باستطاعتهم ذبح كبش (للاحتفال بالعرس). لقد جاء "النصيب" فما الذي نستطيع فعله؟"[1].**

للنساء الشابات توقعات كثيرة فيما يخص الزواج بحيث تخيب آمالهن حين تستمر الأسرة وهذا في غالب الأحيان في مراقبة العلاقة الزوجية، في البداية باختيار الزوج وفي الحياة اليومية بالتدخل لحظة الصراعات. إن نمط تعامل العائلة مع الخلافات الزوجية لا يترك هامشاً كبيراً للزوجين لأنهما غير معنيين بتلك المفاوضات التي تقودها بعثات من الرجال المحترمين، وفي بعض الحالات فقط، من طرف الأب والزوج. حين تعود المرأة إلى بيت أهلها (توصف بأنها حردانة) بسبب خلافات حادة أو عدم تحمل الزوج لمسؤولياته أو للمعاملة السيئة، فإن الزوجين لا يلتقيان أبداً لأن المصالحة الرسمية هي شأن ذكوري

(1) مخيم غزة، 10/ 05/ 1999.

وعائلي وتتركز على مطالب من النوع المادي (تتعلق القضية عموماً باستئجار منزل جديد للثنائي بهدف إبعادهما عن عائلة الزوج) التقليدي. في كل الحالات يكون المبتغى من وراء النقاشات هو دفع العائلتين للزوجين إلى احترام حقوق وواجبات كل منهما تجاه الآخر الشيء الذي يؤدي بصعوبة في نهاية المطاف إلى تفاهم بينهما:

> **"حين تتدخل العائلات، حسب مايسة، فإن ذلك يؤدي إلى تعقيد الأمور بحيث يدافع كل طرف عن ابنه أو ابنته. في كثير من الحالات التي أستقبلها أرى بان الزوجين يحبان بعضهما بعضاً، لكنهما لا يستطيعان حل مشاكلهما لأن والد واحد منهما يتدخل في شؤونهما. حين تذهب البنت إلى بيت أبيها يصبح خروجها مع زوجها بعد ذلك "عيباً" لأنها يجب أن تعامله كأجنبي إلى غاية مجيء الزوج أو بعض رجال عائلته للتحادث مع أسرتها. بعض النساء ممن يعملن هنا بالإتحاد يفكرن بهذه الطريقة. تتلخص مهمتنا في محاولة الإتيان بالرجل والمرأة وتمكينهما من التحادث وهذا قد يأخذ أحياناً شهوراً بأكملها وحين يحصل الاتفاق يذهب الرجل إلى بيت عائلة زوجته كي يسألهم ما الذي قرروه جماعياً لكنها لا تستطيع أبداً أن تقول بأنها التقت به في مقر الإتحاد"[1].**

تؤدي صعوبات هذا العبور الناقص إلى قطائع في الزيجات وإلى مأزق صراعي وإلى استراتيجيات أنثوية مختارة أو مفروضة بفعل ضيق هامش اختيار زوج لهن أو مشاريع ممكنة لمسيرة حياة داخل العلاقة الزوجية أو إلى التراجع عن الزواج أو تفاديه. هذا الشكل من "الأنثوية الشعبية" له آثار على السلطة والقيم العائلية داخل المخيمات أكثر وضوحاً من آثار الأنثوية النضالية والوطنية لنفس السنوات. ففي تجربة سحر كما في تجربتي ازدهار وأمال، يبدو أن سبب رفض الزواج هو الطابع النزاعي للعلاقة الزوجية وصعوبة التوفيق بين المسار الشخصي من جهة والحياة الزوجية من جهة أخرى. بدأ الزواج يعتبر لدى هذه الشريحة العمرية مكاناً للتوتر العالي والعنف، غير أن امرأتين فقط من الجيل السابق بما فيها أم سحر قد أشارتا إلى وجود العنف الزوجي باستمرار منتظم. هل هذا ناتج كلمة هي في تفسخ؟ دون شك في ذلك ولكن أيضاً نتاج ابتذال

(1) عمان، 20/ 12/ 1999.

وزيادة معدلات الصراعات الزوجية والداخلية[1] في الوقت الذي تجد الرابطة الاجتماعية نفسها أكثر هشاشة في المنفى والعلاقة الزوجية من جهتها تجد نفسها في قلب مسار من التشتت العائلي وإعادة تعريف الأدوار الذكرية والأنثوية والقيم داخل العائلة. غدا الزواج بالنسبة لهذا الجيل موضوع تساؤل فيما يخص تحقيقه ومدته ولم يعد معطى لا مفر منه في الوجود الأنثوي، وأصبح موضوع استثمار متزايد وتم تفاديه لضرورتين وهما العلاقة الزوجية السعيدة والمسار الفردي. يبدو أن قيمة الثنائي (conjugalité) يتم تفضيلها بواسطة الاستثمار الإداري والسياسي للعائلة الزواجية، إضافة إلى أن الحب كعامل للزواج يتمناه ربع عدد محدثاتنا اللواتي نصف عددهن متزوج ولهن علاقات مع أزواجهن تتطابق تماما مع أحلامهن أما بالنسبة للمتبقيات فإن هذا الانتظار قد ساهم في استمرار العزوبية.

في قصة ازدهار التي اتخذت منذ 10 سنوات خياراً فردياً بعدم الزواج وكان عمرها 30 سنة وذلك بسبب التصور الرومانسي للحب الزوجي المرتبط بالصراعات التي خاضتها داخل أسرتها وضد أبيها من أجل مواصلة دراستها واكتساب مصير فردي. فالوقت الذي قضته في بناء ذاتها وفي نضالها السياسي لم يجعل من الزواج أولوية، لكنها حين أصبحت نشيطة جداً اجتماعياً وقعت في حب شاب بمقر جمعية الكتاب لكنه غادر البلاد بعدها بقليل متوجها إلى نيويورك. كل الزيجات التي تم اقتراحها عليها داخل الشبكة الاجتماعية الأسرية منها والأمومية لم تكن متطابقة أبداً مع نظرتها للزواج هي المثقفة المناضلة التي تتقاسم الإيديولوجية الاشتراكية والقومية العربي والعلمانية للسنوات التي كبرت فيها، ولهذا فهي ليست على استعداد أبداً لاستبدال حلم رومانسي بزواج مصلحة ولا للتفاوض حول شخصيتها التي أثبتت ذاتها. إن هذا الموقف الثائر سبّب لها الكثير من التوترات مع أبيها: "لم يكن أبي يضربنا حين كنا صغاراً ولكنه فعلها

---

(1) مايسة المنتمية إلى خط الاستعجالات باتحاد المرأة الأردني تعبر لي عن اندهاشها أمام الزيادة الهائلة في معدلات العنف الداخلي، عنف متكرر من طرف الزوج على زوجته وكذلك عنفها هي على أطفالها وكذا العنف الجنسي. يتلقى الإتحاد يومياً 15 حالة من حالات العنف الداخلي (30٪ منها حالات العنف الجنسي داخل العائلة وخاصة منها ارتكاب المحرمات) التي يحصل معظمها بالمخيمات والأحياء التي تسكنها العائلات اللاجئة بسبب كثافة تركزها في تلك الأماكن.

حين رفضت الزواج. حلام التي كانت في تلك المرحلة أصغر مني سنا وكان يعتقد أنني أحاول إقناعها كي ترفض الزواج من مصطفى". بعد أن اشتغلت كمعلمة للغة العربية مدة عشر سنوات، نذرت نفسها تدريجياً لمستقبل العائلة وعلى رأسها أخواتها الصغار. مع ذلك فبالنسبة لازدهار، كما هو الشأن بالنسبة لعائشة، التي هي كبرى إخوتها وأخواتها الاثني عشر وعمرها تجاوز الأربعين بقليل، ساعدت والدها الأرمل في الاستقرار بجبل الحسين حين وصلوا بعد 1967 وكانت هي الوحيدة التي عملت مدة 11 سنة وبقيت عازبة، فلا وجود لديها لبوادر ارتسام مسار فردي. هناك نوع من تحويل الحلم الجماعي والنضالي و"النسوي" الذي يزج بنساء هذه الشريحة العمرية داخل المسؤوليات العائلية أو بالأحرى في شكل من أشكال "النسوية الشعبية" بواسطة رفض الزواج ثم بتأكيد سلطة أنثوية داخل العائلة.

أما في رأي آمال الأصغر سناً فإن الحب في الزواج محبذ لكنها أكثر براغماتية في هذا المجال بحيث أن قيمة العلاقة الزوجية تقاس بطريقة وظيفية أي في شكل أدوار اجتماعية جديدة تقوم بها عائلة "حديثة" وكذلك، لأنها مسلمة ملتزمة، كل الأدوار التي حددها الإسلام للثنائي الذي يتشكل من الزوجين. في قصتها تتأكد تدريجياً صورة للزواج ثم فرديتها عبر مسيرة مهنية تسبق حياة المرأة. في البداية رفضت طلب الزواج الذي تقدم به شقيق زوج أختها حلام أي ابن عمها. حين أحس الشاب أن بإمكانه الوصول إلى مبتغاه بفضل قوة الرابطة العائلية التي ينعم بها فإنه قرر التقدم رسميا لطلبها من موسى سليمان. بدأ هذا الأخير يمارس عليها ضغطا لكنها لم ترضخ مركّزة على عدم احترام الشاب لخيارها وتمكنت من تفادي هذا الزواج بدعم من أمها التي تأثرت كثيراً بالمشاكل الزوجية التي عانت منها حلام. بعد هذا بدأت تلتقي مع رجل تعرفت إليه بواسطة علاقة في الوسط العملي وأحبته. بقيت القصة سرية ولم تحقق في حين كان عمرها 30 سنة. عملت لمدة معينة كمعلمة للغة الإنجليزية ثم سكرتيرة في شركة ألمانية للاستيراد والتصدير. تود أن يكون لها أطفال لكنها تخشى أن يفوتها الزمن ولا تستطيع الزواج. تصورت أن يحدث لها ذلك مستقبلاً معتقدة أنها ستلتقي رجلاً فيه الخصال المطلوبة: الطيبة، منصب الشغل المحترم، وألا يكون من نفس

العائلة ولا من المخيم لأنها لا ترغب في العيش هناك. إحدى صديقاتها في العمل حدثتها عن أخيها، 40 سنة، مهندس عاد للتو من الولايات المتحدة الأمريكية ويعاني من انهيار عصبي مزمن لكنه يبدو شخصا جيدا. التقت به ثم سألت عن مرضه وقالت لنفسها: "إنه رجل قد تحبه حين يتزوجان" لكنها في النهاية تراجعت عن القبول بسبب المخاطر التي قد تلحقها جراء هذه الزيجة. انغمست كلية في عملها حتى أصبحت مساعدة للمدير. إضافة إلى تكوينها فهي تتكلم الإنجليزية بطلاقة، وذاك شيء ضروري لبلوغ مثل ذلك المنصب، مثلها مثل عدد قليل من نساء هذا الجيل ونسبة مقاربة لها من الجيل الموالي، وكانت تعرف أيضاً بعض مبادئ اللغة الاسبانية. في سن الثالثة والثلاثين توقفت مسيرتها العملية وتعتقد أنها لن تتمكن من الحصول على راتب أحسن بالأردن بسبب مستواها التعليمي (كلية المجتمع) فبدأت تبحث لها عن شغل في دبي بعد أن ذهبت لزيارة إحدى الصديقات واستقرت هناك بعد شهرين. قبل رحيلها بقليل، أصبحت قريبة من أحد زملائها في العمل ورسمت معه مشروعاً طالبة منه أن ينتظر رجوعها غير المحدد زمنياً لكنه قبل عرضها.

جيل ندى وسمر:
جيل البراغماتية والرفض

إن الجيل الجديد الذي يرمز إليه من حين لآخر بنوع من الهزل ب "جيل التلفزة والساتيلايت"، نساء تتراوح أعمارهن بين 15 و29 سنة (و عددهن 28 من بين محدثاتنا)، جيل كبر وسط التناقضات الاجتماعية والصعوبات الاقتصادية بالعشرية الأخيرة ووسط إحساس بالانقسام السياسي للاجئين الذين اعتبروا أنفسهم كمنسيين في اتفاقيات أوسلو وفي البناء الوطني الفلسطيني، ومنسيين نهائيا إذا كانوا من لاجئي 1948. حين جاء أمل 1994 كان قصيرا ثم جاءت عشرية سوداء في الاقتصاد الأردني في نهاية سنوات الثمانينيات وتسارعت وتيرتها بعد حرب الخليج وذاك ما أثر بشدة على العائلات. تميزت بالانقسامات السياسية (مع أو ضد اتفاقيات أوسلو) وفشل النظرة الجماعية وكانت مرحلة رفض قاطع ومؤكد للاتفاقيات ولانكفاء مجبر على تلبية الحاجات اليومية. بدأت عملية تسارع تفتت

العائلات وإعادة النظر في السلطة الذكرية بفعل الضعف الاقتصادي الذي خلق هشاشة لدى الرجال بخصوص أدوارهم كرؤساء أسر، وراح يأخذ الجزء الكبير من وقتهم. قصص الزواج إذن تدل على الإضاعة المتزايدة لرقابة حقل الزواج من طرف العائلات وأكثر من ذلك من طرف الرجال وفي نفس الوقت انكماش على القيم التقليدية وزيادة في الصراعات التي تخلقها تلك التناقضات.

يتم الحديث عن الاختيار الفردي للزوج وكأنه القاعدة، وكل النساء تمت استشارتهن من طرف آبائهن قبل دخولهن في علاقة زوجية، في حين أن التعاليم الدينية تشكل قاعدة مشتركة في هذا المجال. فالشريعة الإسلامية تفرض قبول الفتاة بالزواج وكذلك التعويض الزواجي، والعائلات تقول بأنها تمتثل لهذه التعاليم مع تأكيدها على ترك الممارسات التقليدية التي تنكر للنساء هذه الحقوق. خلال واحد من الأحاديث، أشارت ازدهار إلى التناقض الناتج عن التأكيد المحتد الذي تقدمت به سناء بنت مدير لجنة مخيم جرش فيما يخص رغبتها في الزواج طبقاً لرغبة والدها. هذه الأخيرة متدينة وترتدي اللباس الإسلامي (الحجاب والجلباب) ترى أن عدم احترام إرادة الأب في هذا الموضوع بالذات هو إهانة لشرف العائلة، فقالت لها ازدهار: "ألم يحررك الدين إذن؟".

رغم هذا فإن أكثر من نصف عدد المتزوجات يعتبرن دائماً أن الزواج هو نتاج قرار عائلي وهذه الزيجات هي التي تحققت في الغالب في سن مبكرة (قبل 20 من العمر) وأحيانا في سن صغيرة (15-16 سنة). من بين محدثاتنا المتزوجات فإن أكثر من نصف عددهن (4 من 7) تزوجن في سن العشرين ومعظمهن في 16 من العمر[1]. مثلاً وفاء، 25 سنة، من عائلة سليمان البعيدة كانت مجبرة على الزواج من ابن عمها وعمرها لم يتعد 15 سنة، ورغم أنها الفتاة الوحيدة من بين سبعة إخوة فإنها لم تحصل على فرصة لمواصلة دراستها في الثانوي. أبوها كان عليه دين لأخيه ولذلك قبل بأن يزوج ابنته لابن أخيه مقابل إلغاء الديون، أما باقي النساء فقد اخترن الزوج عن طريق الشبكات الشخصية التي يمكن أن تتوافق كما يمكن أن تتعارض مع العلاقات العائلية.

(1) تشير الحوارات التي أجريناها إلى بقاء عزوبية النساء والعودة إلى الزواج المبكر الذي ارتفعت معدلاته رغم أن هذا الجيل ما زال صغير السن كي يؤكد ذلك بيقين.

فاطمة التقت زوجها، الذي كان مثلها ينتمي لقبيلة الترابين، عن طريق وساطة أخته التي تعمل معها في نفس تعاونية النسيج التابعة للأونروا والتي نظمت لهما مواعيد بالموقع الأثري بجرش بعيداً عن المخيم قبل أن يقررا الدخول في المرحلة العائلية والرسمية للمفاوضات حول الزواج. ففي هذا المسار يكون الخيار الذي يتم في هذه الدوائر القريبة نسبيا والمراقبة اجتماعيا أسهل لتحمل مسؤوليته وأسهل كذلك لإقناع العائلة به.

رغم التوجه نحو فردنة عملية اختيار الزوج، فإن الحديث عنها كذلك من قبل النساء الشابات ليس بالعملية السهلة لأنهن يرفضن غالباً التحدث عن معرفتهن السابقة بالزوج قبل الزواج ويلجأن إلى التراجع عن مشاريع الزواج التي تشكك فيها العائلة. حين يطرح عليهن السؤال: "هل تزوجت/هل ترغبين في زواج حب؟" تتردد بعضهن في الإجابة بالإيجاب لأن ذلك يتضمن معرفة مسبقة بالرجل ويزرع الشكوك حول العلاقات الجنسية بينهما وبالتالي شرف العائلة. فالمسؤولية التي يحركها الاختيار الشخصي فقط تكون صعبة التحمل في نظام زواجي يقدم ويعاش على أنه عهد بين عائلتين. تحكي سعاد الدور الذي قام به أخوها كي تتمكن من الزواج مع الرجل "الغزاوي" الذي تتمناه وذاك ما يتناقض مع عادات الزواج بالنسبة للبنات داخل هذه العائلة باعتبار أن الرجل ليس له قرابة مع العائلة. في هذه القصة يبدو أن الضمان الذي قدمه الأخ لتحمل المسؤولية لأن زوج المستقبل صديق له الشيء الذي يسمح بالوقوف في وجه الاحتجاجات العائلية في الوقت الذي قدمت فيه بعثة من غزة للمعارضة واقتراح زوج بديل. وتعبر عن ذلك بقولها أن هذا النوع من الاختيار يكون غالباً ثقيلاً على امرأة شابة والتي يجب أن تكون رسمياً تحت إمرة رجل يتم الاعتراف له بالإجماع بأنه أهلاً للمسؤولية: "لا ترغب المرأة في أن تكون مسؤولة أمام عائلتها في حالة حدوث أي مشاكل محتملة"[1].

إن مسيرة "سمر" كانت أكثر فوضى وتبين الصعوبات التي تواجهها النساء الشابات حين يخترن زوجا خارج الدوائر التقليدية أو الشبكات التي تحيكها العائلة أو التي تعرفها لأنهن غير محميات من طرف النسيج الاجتماعي. الحماية

(1) مخيم غزة، 08/ 04/ 1999.

الاجتماعية والذكرية، حقيقية كانت أم لا، ضرورة افتراضية لأن صورة حضورها تتيح التبادل الاجتماعي. تشهد الصعوبات التي واجهتها في بحثها عن زوج وكذا زواجها القصير الأمد، عن تداخل التوترات بين الفرد والعائلة وكذلك بين عائلات المخيمات والعالم الخارجي التي سوف نعود إليها لاحقا. حين كان عمرها 19 سنة التقت برجل كان يعمل سائق تاكسي وشكّلت معه مشروعاً للزواج، وبعد بضعة أشهر جاء مصحوباً ببعثة صغيرة من الرجال المسنين الذين تقدموا رسميا بطلب إلى موسى سليمان. إنه أردني من مدينة إربد في شمال البلاد. عرف أبوها للتو بأنها تعرفت على الشاب مسبقاً وطلب مقابلة كل عائلته لمعرفة من يكون ذلك الشاب وحين ذهب إلى إربد عرف بأن الرجل متزوج وله أطفال، وذاك ما لم تكن تعرفه سمر. منع الأب على ابنته الخروج من البيت وهددها وتوعد بقتل الرجل إذا ما عاد. في المرة الموالية تمكنت من قطع علاقة أخرى دون خسائر تذكر وذلك بفضل أمها التي كانت تعرف جيداً بأن أي قضية شرف تحصل لها قد تضع حياتها في خطر. كانت ازدهار تتمنى معرفة ذلك كي تتمكن من التدخل لتفادي السقوط في الابتزاز الذي يمارسه الشاب وتعبّر عن ذلك بقولها:

"جاء إلى البيت رجل شاب من جبل الحسين (تقصد الحي) كي يطلب سمر للزواج. لا أعرف شيئاً عن كيفية تعرفها عليه. كان ياتي حين كان أبي يغيب عن البيت. بدأ يلح بشكل صارخ ويوم بتلميحات (بالإشارة كذبا بانه كان في علاقة خاصة معها) وأنهما كانا يقومان بجولات في السيارة وغيرها. كان يهدد بإفشاء السر وخافت أمي كثيراً من فكرة تعرف أبي على ذلك. طلبت منه إذا ما كان يريد مالاً كي لا يعود ثانية وانهت الحكاية حين أعطته سواراً من ذهب حتى ذهب".

إن مشاريع المسارات النسائية لهذا الجيل الذي هو قيد التشكل تجد نفسها تحت ضغط نقص الفرص المهنية وفرص الزواج، وهناك بعض النساء، مثل سمر وندى، ممن اخترن مقاربات فردية ترفض بصراحة القيم العائلية، إحداهن برغبتها في زواج اختارته في الدوائر البعيدة من شأنه أن يضمن لها مستوى أكبر من حرية الحركة ومستوى معيشي أحسن، والثانية باختيار بوابة الدراسة واختيار المهنة. بعد أن حصلت ندى على شهادة الليسانس (BA) في اللغة الإنجليزية من جامعة الأردن، رفضت كل الذين تقدموا لها ورفضت العمل كمعلمة في

التحضيري رغم أنه عمل مقبول اجتماعياً بالنسبة للنساء. كانت تنتظر من الزواج والعمل تحقيقاً للذات ووسيلة للحركية الاجتماعية القادرة على خلق قطيعة مع المحيط الذي تعيش فيه. شوهت هويتها الاجتماعية والوطنية لأنها تحس بنفسها غريبة عن الأدوار التي أوكلت إليها لتغرق في انتماءات شاعرية أو مشاريع بعيدة جدا. إنها تفكر دوماً في القسم الثاني من الكرة الأرضية وترغب في إتمام دراستها بأستراليا حيث تعيش صديقة لها. حين جاءها اقتراح للعمل كمضيفة في شركة الخطوط الجوية الملكية الأردنية اصطدمت مع العائلة ثم توجهت للعمل في مؤسسات خاصة. تدريجياً قطعت كل علاقة لها مع والدها ثم إخوتها الكبار الذين ترفض كل قيمهم وسلوكاتهم ولم تترك للعلاقة العائلية فرصة للاستمرار سوى مع أخواتها. بمجرد ما توفي الوالد قامت أختها ازدهار بمساندتها مساندة حارة للذهاب والعمل في البحرين دون أن تكون برفقة رجل من العائلة، وهناك وجدت لها عملاً في القطاع التجاري بواسطة إعلان وجدته في الجريدة. بعد نقاشات عديدة كانت هي أولى البنات التي هجرت العائلة بمفردها متوجهة إلى المنامة وكان عمرها 27 سنة.

غالبية هؤلاء النساء في النهاية يكيفن مشاريع حياتهن ولهن علاقة مع العالم والزواج أكثر براغماتية. زواج الحب مثلاً يوصف بأنه ظاهرة نادرة ومثالية ولذلك لم يعد يشكل جزءًا من توقعاتهن. حفصة لا تتمناه لأنها تعتبره مستحيلا[1]، على غرار هند، 29 سنة، التي نذرت كل وقتها لعملها ومسؤولياتها بالأونروا وهي اليوم بدون شك تريد أن تتفادى الزواج دون أن تقول ذلك بصراحة وهذا بعد أن دفنت كل أوهامها:

"لا، لا، أجابتني ضاحكة ومحرَجة، انا لا أريد أن اتزوج زواج حب، أريد أن اتزوج زواجاً عادياً. مهما يكن فلا يوجد اليوم حب ولا شيء يذكر غير المال "[2].

بالنسبة للكثير منهن، لعلاقة الزواج مكانة مركزية، فهي النصيب الفردي المبتغى الذي يصادف نقصاً فظيعاً في فرص الشغل. هذا هو خيار "سمر" التي اختارت التوقف عن الدراسة بسنة قبل التوجيهي ولم تعد تحلم منذ تلك اللحظة

(1) مخيم غزة، 03/12/1999.
(2) مخيم غزة، 10/04/1999.

سوى بالزواج والأمومة، أما باقي الفتيات العازبات فتخشين البقاء على تلك الحالة خاصة حين تجتزن خط 25 سنة، وهو السن الذي يقدم على أنه قاعدة بالرغم من أن اللحظة الحقيقية للانتقال من مركز زوجة مستقبلية إلى مركز عانس مستقبلية هو 30 سنة. تلجأ هؤلاء النساء إلى تكييف إرادتهن في الدراسة أو العمل مع فرص الزواج وقليلاً ما يؤجلن الزواج إذا ما بلغن الحد الأدنى من العمر وهو 18 سنة وحصلن على التوجيهي. يبقى مستواهن التعليمي أعلى بالرغم من أنه يمكن التساؤل حول ما إذا أدى تغيير إدراكهن للزواج وأصغر فرصة للحركية يقدمها التعليم وسوق الشغل إلى تراجع نسب الدراسات العليا في هذه الشريحة العمرية. وهكذا فإن 32,1٪ حصلن على التوجيهي و10,7٪ أنهين الدراسة بالجامعة في حين أن هذه الأرقام هي على التوالي 18,2٪ و14,3٪ على المستوى الوطني[1]. كانت عزوبية النساء بالنسبة للجيل السابق تنتج عن تفضيل المسار الدراسي أو المهني أو الاجتماعي (نضال، العمل الجمعوي... الخ) أما بالنسبة للشباب فإنها عزوبية مفروضة تعود إلى عدم توازن في سوق الزواج. محدثاتنا من كل الأجيال بدون استثناء أشرن إلى أنها واحدة من المشاكل الرئيسية لحياة المخيمات اليوم، في نفس المرتبة مع البطالة وتكاثر عمليات الطلاق. فمن بين نساء الجيل الشاب، 75٪ عازبات و18٪ متزوجات و3,5٪ مطلقات و3,5٪ منفصلات، وهكذا فإن العزوبية وقطائع الزواج تبدو مساوية للجيل الذي سبق وهي أعلى من المعدل الوطني، أي أن 36,1٪ من هذه الشريحة العمرية متزوجات ومنهن 1٪ فقط من المطلقات والمنفصلات في حين أن نصف عدد محدثاتنا ما زلن عازبات وعمرهن يتراوح بين 25-29 سنة أي بنسبة 30,5٪ على المستوى الوطني[2]. في نفس الوقت تبين قصص الفاعلات المطلقات انعكاسات الخوف من العزوبية ونقص حماية النساء من طرف رجال عائلاتهن، وترى كل من نسرين وسمر سليمان أن الزيجات حدثت بطريقة مستعجلة من طرف الإرادة الفردية أو الأسرية في سبيل إيجاد زوج لهما ثم لا واحدة منهن تلقت المساعدة الضرورية من رجال العائلة (العم أو الإخوة لأن الأبوين كانا قد توفيا) لحظة

(1) أنظر الملحق.
(2) أنظر الملحق.

الخلافات. كانت الزيجتان قصيرتين زمنياً وتميزتا بالعنف الزواجي وكانت نتيجتهما هي تأنيث السلطة العائلية. إن عزوبية أخواتهن الأكبر منهن سناً يتم النظر إليه سلبياً لأن مشاريع المسارات الفردية خارج إطار الزواج بدأت تتراجع إضافة إلى أن الضعف الاقتصادي قد غيّر من إدراك عمل المرأة الذي طبع من جديد بفكرة الحاجة، والدعم الواجب على الرجال تقديمه رغم وصول النساء إلى مناصب شغل تتطلب مؤهلات أعلى. وهكذا لم تعد النساء الشابات تتمنى العمل لأنهن لا يرغبن في تراكم المسؤوليات لحظة الزواج ويرين في دورهن كنساء ماكثات بالبيوت، خاصة في جرش، رمزا لنجاحهن الاجتماعي: "إذا أردت أن تتحملي مسؤولية الداخل والخارج فذاك سينعكس لا محالة على الجسم أو على الشخصية"[1]. منى، من مخيم جرش، تعمل محاسبة في محل للأثاث بعمان بعد أن أنهت دراستها بإحدى كليات المجتمع، كانت قد رفضت رجلاً تقدم لخطبتها لسبب وحيد وهو أنه كان يشجعها على المضي في العمل، وفكرت بأنه لم يكن يرغب في الزواج منها سوى لذلك السبب ولم تكن هي ترغب في البقاء مع رجل لا يستطيع أن يحصل لوحده على وسائل إعالتها. إضافة إلى هذا لا يجب أن يكون عمل النساء مصدراً من مصادر التوتر داخل الأسرة الزواجية، وكل هؤلاء البنات اللواتي يرغبن في إيجاد زوج لهن يقلن بأنهن على استعداد للانصياع أمام رأي الزوج في هذه المسألة. طلباتهن بخصوص العلاقة الزوجية هي أيضاً قليلة جداً وجزء كبير منهن لا يشترطن الشيء الكثير من أزواجهن سوى أن يكون الواحد منهم شابا له منصب عمل "يعرف الله، يصلي ويصوم ويكون ذا تربية وأخلاق"[2].

(1) خولة، مخيم غزة، 08/ 05/ 1999.
(2) جندية، مخيم غزة، 10/ 05/ 1999.

الحماية الذكرية:
خرافتها، تناقضاتها، رفضها

في ظل صعوبة بناء الثنائي الزوجي والمحافظة عليه فإن خيارات النساء – تأجيل الزواج أو رفضه، رفض الزواج ثانية، الاستقلالية عن العائلة بهدف المحافظة على الأطفال – تؤدي إلى بناء شبكات نسائية وأشكال عائلية أكثر مرونة، تستفيد بداخلها من تضامن وموارد نساء أخريات أو أفراد الأسرة الآخرين الذين يمنحوهن إمكانيات أكبر لتأكيد الاختيارات والحقوق، مثل تلك المتعلقة بحقوقهن على الأطفال. أما العلاقة الزوجية الصراعية فإنها تخلق أشكالاً جديدة من أشكال عدم المساواة بين الجنسين بحيث أن نموذج الزواج الذي تدعّم من خلال التطور الذي طرأ على التشريع الأردني فيما يتعلق بالأسرة ثم قانون الأحوال الشخصية منذ الخمسينيات قد وسّع في أولوية الدور الاقتصادي للرجل داخل المنزل[1] مثله مثل النظام الاجتماعي ونظام التسجيل الذي تتبعه الأونروا. قانون الأحوال الشخصية هذا يمنح حقوقا أكثر للأب على أولاده ولا يضمن التساوي في اللجوء إلى الطلاق أما قانون الجنسية الأردني مثله مثل نظام الأونروا للتسجيل لا يسمحان بالتمرير عبر النساء.

تؤكد هذه الخيارات على "نسوية شعبية" ترتكز على كلمة الأسرة وكذا السلطة التي تخولها إياها القيم التقليدية وقيمة الشرف، في مجتمع استعمل نساءه إلى أقصى الحدود، من أجل رفض السلطة الذكرية بدعوى عدم قدرتها (السلطة) على لعب دورها الاجتماعي والاقتصادي كحامية للمسارات النسائية. كان مجتمع المخيمات، طليعة الأمة في المنفى لسنوات طويلة، كان وما زال مطالبا للالتحام أكثر من غيره بالمقاومة الحقيقية أو الرمزية من أجل فلسطين. إن عدم مجادلة الحركة الوطنية لقيمة الشرف وكذا طلب المساعدة من نساء المخيمات تبعا لدورهن البيولوجي قد دعم إعادة إنتاج منطق الجسد الذي تم استعماله فيما بعد من طرف مناضلي الحركات الدينية والاجتماعية والوطنية.

لقد تعرض عالم المخيمات للنقد، وهذه الإدراكات السلبية تعيد للسكان

(1) Moors, 1995, p. 254.

صورتهم وهي صورة أناس عازمين اجتماعياً بفضل المكان الذي يقيمون به، مكان للمؤقت، مكان للمنفيين، مكان يقع بين الأمكنة إن صح التعبير، مطرود من كل ما يمنح الهوية والشرف الاجتماعي بالأردن (العائلة، المكان الأصلي أو مكان الحياة و/ أو الأقلية) ويتيح حواراً اجتماعياً آنيا. من التناقض أن أولئك الذين يعيشون في المخيمات، تلك الأمكنة الرمزية لإعادة إنتاج الهوية القروية والفلسطينية، ينظر إليهم على أنهم "ناس بلا جذور، بلا أصل"[1] وبالتالي فهم "بدون شرف وذاك ما يحدد العلاقات الاجتماعية الفردية منها والعائلية. هذا التصور للخارج يتم نقله إلى داخل المجموعة وخاصة بواسطة التصورات اللصيقة بضياع الأرض والتي يتم تناقلها عبر الأجيال وبالتالي فإن الإحساس بضياع الشرف، المربوط بضياع الأرض، بالمقابل قد ضاعف من قيمة الشرف العائلي:

"يجب أن نحافظ جيداً على شرفنا ونحترس من كلام الناس، تقول سحر. لا يجب أن يقول عنا أحد ولو كلمة واحدة، فنحن هنا كي نحمي الشرف (شرف النساء) ولن ندع شخصاً يأخذه منا حتى وإن اضطر الواحد منا للموت من أجل حمايته"[2].

إن وسائل استعادة الشرف عن طريق الانخراط في الحركة الوطنية واسترجاع الأرض من جديد أو بواسطة التعليم والحركية الاجتماعية الصاعدة كلها سواء فشلت أو بقيت محدودة جزئياً وهكذا فمجتمع المخيمات بهذا يكون قد أنتج إدراكاً دفاعياً للشرف، لشرف ضائع يضغط في المقام الأول على المسارات الفردية للنساء. إضافة إلى الدور الهوياتي والرمزي والتاريخي للشرف، فإن هذا الأخير غدا قيمة وفيدة تسمح بزيادة التضامن والتماسك الاجتماعي وهو بالنسبة للنساء وسيلة لضمان الدعم المادي الذي يقدمه رجال العائلة. تعبّر مايسة من إتحاد المرأة الأردنية عن دهشتها أمام عدم الاكتراث الذي بيّنه أعمام وإخوان ثلاث فتيات حين رفضوا استقبالهن بعد خروجهن في سن 18 من مؤسسة الدولة لليتامى والتي كان أبوهن قد وضعهن فيها - وذاك شيء غريب - بعد وفاة والدتهن وزواجه من امرأة رفضت بقاءهم بالمنزل:

(1) نهى، مخيم جبل الحسين، 10/12/1999.
(2) مخيم غزة، 10/01/1999.

"لا أحد يطلب من أخواته أو بناتهن الذهاب خارج الدار وانه لا يريدهن لأنهن يمثّلن شرفه. إذا ما فعلن أي شيء فذاك سيسيء إلى شرفه ولهذا فإنهم (رجال العائلة) يهتمون دوماً بهن ولكن في هذه الحالة فهم لا يأبهون بما سيحدث لهن"[1].

لقد أعاد Andrew Shryock قراءة مفهوم الشرف بعد أن تعرضت الدراسة التي قام بها إلى الانتقاد مبينا حاجة هذا الإحساس إلى اهتمام خاص لأنه يقدم معلومات عن الأردن المعاصر في مجال إجراءات الانتماء الوطني والتبادلات الاجتماعية والسياسية بين العائلات والجماعات السياسية (البدو، الأقليات)[2]، لكنه لا يقول شيئاً عن المجموعات التي يتم إقصاؤها من سياسة الإسكان هذه، وهي المجموعات التي لا تشكل عشائر يتم الاعتراف بها مهما كانت أصولها، ولا تشكل أقليات سياسية محسوبة داخل الاقتصاد الوطني كما هو الشأن بالنسبة لجماعات المخيمات أو امتداداتها في الأحياء الجد شعبية. فالشرف لدى هذه الأخيرة يختلف عنه لدى المجموعات الاجتماعية الأخرى، أو العائلات الكبرى التي ترى فيه قيمة إيجابية تمكن من الوصول إلى السلطة وقاعدة للحوار الاجتماعي ووسيلة لتغيير الوضع، أو للمحافظة عليه عند الضرورة، ويتجلى خاصة حين يتم الاعتقاد أن حدوده قد مست (الشرف بمعناه الجنسي) وبالتالي ينحى نقص الشرف الاجتماعي على الساحة الوطنية إلى منح دور كبير للشرف الجنسي (العرض) باعتبار أن الشرف قيمة مهددة، ملغمة، تحتاج للدفاع عنها وإظهار مزاياها. إذا كانت حركة المقاومة قد لعبت دور الحامي لمدة قصيرة حين أعطت للعائلات عديمة النسب المؤسس وطنياً دوراً سياسياً وهوية سياسية[3] وبفضل التبادل بين هذين الوجهين للشرف فإن هشاشة الشرف الاجتماعي تنحى منذ ذلك الحين إلى الزيادة في تعاظم دور الشرف الجنسي، الذي يمكن التلاعب به بسهولة، وشبح السلوكات الأنثوية التي يمثلها لأن منطق الشرف الاجتماعي

(1) عمان، 01/12/2000.
(2) Shryock, 2001.
(3) باعتبار أن المخيمات لم تستفد من تمثيل سياسي خاص في إطار المقاعد المخصصة للأقليات التي نجد بها المسيحيين والبدو، لكنها تحرم هذه المجموعة من امتلاك وسيلة خاصة ومباشرة للوصول إلى السلطة حتى وإن كان للمخيمات مرشحون ونواب بفعل التقسيم تبعا للمقاطعات الانتخابية.

هو منطق الحماية التي يستفيد منها الفرد عند الحاجة بفضل انتمائه إلى جماعة معينة، والحماية التي تمكّنه من الاحتماء مسبقا من الأضرار وبذلك يستطيع الدخول بثقة كبيرة في العلاقات الاجتماعية. إن دور الحماية السياسية التي يقوم بها التمثيل السياسي العائلي على المستوى الوطني تعبر عنه كل من ابتسام وازدهار أثناء حديثنا عن نظرة المجتمع لسكان المخيمات:

"- ازدهار: يعتقد الناس بأن كل بنات المخيمات عاهرات أو بنات شنيعات وأن كل الذكور لصوص أو شيء من هذا القبيل.

- سمر: الانتماء إلى المخيم بالنسبة لكثير من الناس هو نوع من المرض. أنا لا أقول لصديقاتي بأني أسكن المخيم لأنهن يغيّرن سلوكهن بسرعة نحوي. ثيابنا جميلة مثل ثيابهن وفي بيتنا كل المستلزمات، الفيديو، الكمبيوتر، ولي هاتف نقال وكذا أخواتي ولكن هذا لا يغير في الأمر شيئاً. لا يمكنهن تصور أني أسكن مخيماً. مهما كن يعرفن ماذا أكون من الداخل فإنه بمجرد ما أخبرهن، كل شيء سيتغير وسيتعاملن معي ك "بنت المخيم" مع ما يحمله ذلك من معاني. في مرة من المرات فعلت ذلك ففرت الفتاة ولم تعد أبدا لرؤيتي.

- ابتسام: يعتقدون بأننا لا نملك شيئاً وأننا لسنا بالأشرار. أنا شخصياً لم أعش في خيمة وأعتقد أنني سأموت إذا ما قدر لي أن أعيش في واحدة. كان لزوجي مال كثير وكنا نملك منزلاً وكل ما نحتاج إليه. أحد أفراد عائلتي، ابن عم استقرت أسرته بمادبا يشغل منصب نائب.

- سمر: هل تسمعين (ضاحكة)، أمي ليست بالشخص العادي.

- ابتسام: نعم، أنا من "دار الأقطش" (إحدى أكبر عائلات الدوايمة).

- ازدهار: هناك أيضاً حمادة فراعنة وهو نائب آخر من مخيم جبل الحسين. إنه فخور بالمجيء إلى هنا ومنذ سنتين كاد أن يتصارع بالبرلمان لهذا السبب. هناك شخص من عائلة "العبادي" - الذين يكرهوننا - واسمه أعتقد أحمد العبادي[1] بدأ يتحدث عن المخيمات بسوء فقال له: :"أنت تعتقد بأن سكان المخيمات بشر سيئون، إذن سأريك، أنا ابن المخيم" ثم راح ينزع سترته كي يتحداه".

---

(1) عشيرة أردنية من منطقة البلقاء ينتمي إليها الدكتور أحمد العبادي وهو عضو بارز يدافع عن قومية أردنية متطرفة عابرة للأردن تقوم على فكرة الإقليم الوطني الضيق والذي ينحصر داخل حدود مناطق الانتداب البريطاني ويقصي الجماعات التي لها أصول أخرى.

إن نقص حماية عائلات المخيمات في الوقت الحالي بسبب غياب الاعتراف والتمثيل الاجتماعي والسياسي يؤثر على علاقاتها مع المجتمع الأردني وهذا صحيح بالنسبة للنساء اللواتي يتميزن بنقص الحماية في عوالم الزواج والشغل والنضال وهذا من جهتين، جهة النوع وجهة الجماعة الاجتماعية، الشيء الذي يحاصر سلوكياتهن بقوة ويجعل أحيانا من الخيارات الشخصية التي تحدث خارج الدوائر العائلية شيئاً خطيراً.

الحساسية تجاه القضايا المتعلقة بالشرف الجنسي بالفعل تزايدت في عالم المخيمات وأصبحت بالنسبة للمرأة تمس كلامها مع الرجل أو مرافقتها له في الشارع أو ركوبها سيارة تاكسي لوحدها، وتلخص ازدهار مدى تلك الضغوط بهذه الكلمات: "كل حياتنا تختصر هنا، في العذرية". ما تقصده هنا أكثر من العذرية بمعناها الضيق بل ما أطلق عليه Lama Abu-Odeh "الإنتاج العام لصورة العذرية"[1] والتي تتضمن مجموعة من السلوكات ذات الحدود الضبابية والمطاطية وتخص كل النساء بما فيهن من بنات شابات ونساء متزوجات أو مطلقات ولكن بنسب متفاوتة[2]. هذه القصة التي حدثت بجبل نزهة تدل على مغزى الصورة الرمزية للعذرية حتى بالنسبة لامرأة متزوجة. فهذه امرأة في سن الأربعين، متزوجة منذ 15 سنة، كانت ضحية مساس بسمعتها واعتبرها الجيران "امرأة سيئة"، نشرت على باب منزلها غطاء السرير الذي لا زال يحمل آثار فض بكارتها ليلة الدخلة. في الوقت الذي بدأت تضمحل بالمخيمات[3] عادة استظهار غطاء السرير للعامة فإن الكثير من النساء يحتفظن به لسنوات طويلة وأحيانا حتى سن متقدمة جداً تحسباً للحظة التهديد بمساس سمعتهن أو استعمال مسألة عذريتهن بعد ذلك في صراعات عائلية أو غيرها.

---

(1) Abu-Odeh, 19996, p. 150.

(2) تبين إحصائيات الشرطة لعام 1995 المتعلقة بما يسمى جرائم الشرف بأن حماية السمعة والعائلة الأصلية التي يمنحها الزواج ليست كافية بأي حال من الأحوال لأن 54,5٪ من الضحايا من النساء الشابات المتزوجات وأن القاتلين في معظم الحالات هم إخوة الضحايا (61,9٪) أو الآباء (14,3٪) أو الأبناء (14,3٪) أو الأحفاد. أنظر: Al-Bilbeissi, 1996.

(3) في بعض الأحيان تتحمل كل من أم العريس وأم العروس أو أم العريس لوحدها مهمة الشهادة على عذرية العروس وتطلب معاينة غطاء السرير.

التصاق مساكن المخيم بعضها ببعض يمنع العائلة من مناقشة مفهومها للشرف في حين أن كل شيء معروف، وأن قيمة الشرف تكمن في الصورة التي يظهر عليها . أكثر من نصف عدد محدثاتنا ومعظمهن من جبل الحسين تقلن بأنهن مع فكرة الزواج في حالة ما إذا تقدم الشاب وطلبها كي يصلح المساس الخطير بشرف العائلة الذي انجر عن العلاقات الجنسية قبل هذا الطلب، لكن بعضهن يرى أن هذا الشكل من التسوية لا يمكن أن يكون إذا ما ثبت المساس بالشرف وأصبح خبر السلوك غير الشرعي لدى العامة وانتشر خارج العائلة القريبة:

"إذا ما أخطأت فتاة فإن كل قبيلتها تسقط أرضا ويتعرض أخوها لمشاكل مع أفراد القبيلة.

– نعم، تقول لها ازدهار، لا أحد علم بذلك ما عدا أبوها وأخوها وعائلة المنزل؟

– سوف نزوجها إذا ما كان الرجل جيدا.

– وإذا رفض الزواج منها؟

– ستقتل لأن ذلك "عار" ولا يمكن إيذاء الناس أو جرح القبيلة. النار تطفئ العار "(1).

و كما تقول فاطمة:

"عندنا هنا حين تلوث الفتاة عائلتها فإن أفرادها لن يستطيعوا الخروج إلى الشارع ولن يقدروا على إظهار وجوههم، وإذا لم يقتلها أبوها فإن الأخ أو العم أو الخال أو ابن العم سيقومون بالعملية لأن الكل في الحمولة مسؤول عن شرف العائلة وإذا لم يقم هؤلاء بقتلها فإن واحداً من أفراد الحمولة يقتلها في مكانهم وذاك أسوء لهم "(2).

تثبت إحدى الدراسات التي أجريت على ممارسة ما يسمى "جرائم الدفاع عن الشرف" المسجلة لدى مصالح الشرطة بأن الأسباب الواردة في ارتكاب الجرم هي "السلوك غير الأخلاقي" و"الزنا" وكل أنواع ممارسة الجنس خارج دائرة الزواج، وهي في أغلب الحالات غير ثابتة ولا مؤسسة(3) في حين أنها

(1) أم يوسف، مخيم غزة، 15/ 04/ 1999.

(2) نفس المرجع، 18/ 11/ 1999.

(3) Latte Abdallah, 1997, p. 186.

تثبت تكرار حدوث هذا السلوك في المناطق الحضرية ذات الاكتظاظ السكاني الكبير وفي النواحي الفقيرة مثل الأحياء المحرومة الواقعة بعمان والزرقاء وبعض المخيمات التي يقطنها اللاجئون فقط. هنا يؤدي قرب الجيران من بعضهم من جهة والإحساس بضياع الشرف من جهة أخرى إلى توسيع هذا المفهوم الاجتماعي للعذرية والضعف أمام "كلام الناس" وهذا ما يضغط بقوة على مسارات النساء ويجعل من جسدهن يشتغل كمؤسسة مكتملة دون أن تكون حدوده معرفة بوضوح، وذاك ما يزيد في درجة الخطر المحتمل. فالغموض الذي يكتنف حدود الشرف الجنسي ودور "السمعة" وكلام الناس والتلاعب به وتقديمه إلى الخطر يميل نحو زيادة دوره في الرقابة:

"– اليوم، تقول راضية، تختلف الأشياء عن البارحة. يتكلم الناس اليوم فيقولون مثلا: "لقد رأيت هذه البنت مع فلان، أشياء من هذا القبيل"، وفي غالب الحالات ما تكون الفتاة بريئة مما يقولون. في السابق كان الناس يخافون من التفوه بهذا الكلام، ثم إن البنات كن في المنازل وكان ذلك عند الذكور "عيبا"، أما اليوم فإنهم يشاهدون كل شيء على الشاشة وفي الجرائد".

– أحيانا، تقول إحدى صديقاتها، هناك من الفتيات من قتلن بمجرد مشاهدتهن في الشارع مع أحد الشباب.

– هذا ليس بعدل، إنه "عيب". في بعض الأحيان تشب مشاكل داخل العائلة، بينهم، لأنهم يسمعون أشياء تقال في الشارع "(1).

تزايدت انعكاسات "كلام الناس" في الأوساط التي تجتمع فيها التمايزات الاجتماعية مع الاختلاط كما هو الحال في بعض المخيمات وتدل على ضياع مراقبة الحقل الاجتماعي من طرف العائلات داخل المخيم وخاصة خارجه. في جبل الحسين تقع جريمة قتل على الأقل في السنة، الشيء الذي لا نجده بجرش حيث العائلات متماسكة وذات بنية قوية مما يمكنها من الحد من أعمال غالباً ما تحركها الإشاعة والوقاية ضدها من جهة وحل هذا النوع من المشاكل بين العائلات من جهة أخرى. فقابلية التأثر بمسائل الشرف هي تعبير عن هشاشة العائلة التي ليست لديها الوسائل لحماية النساء من الهجمات الكلامية وحل

(1) مخيم جبل الحسين، 02/ 03/ 1999.

مشاكل الشرف وبالتالي تنقلب على النساء الوحيدات. إذا ما نظرنا إلى ما يسمى ب "جرائم الشرف" فإن ضحايا القتل أساساً من النساء وهذا غالباً دون أن تكون لهن علاقات جنسية غير مشروعة ونادراً في حالات الاغتصاب التي يفر بعدها الرجل[1] أو إذا ما كانت الجريمة متعلقة بزنا المحارم وتكون العائلة غير قادرة على التعبير عن ضياع الشرف علانية أو إخفاء ضياع شرفها. تقول ازدهار: "هناك أناس يعتقدون أنه إذا كانت قد ضيعت عذريتها فذاك مشكل كل أفراد العائلة، فهي لن تتزوج وكذا أخواتها".

هناك قصتان متشابهتان حدثتا منذ 15 سنة في جرش توضحان دور البنى العائلية ومركز العائلة وكذا إمكانية أو عدم إمكانية اللجوء إلى الموارد التقليدية لحل مشاكلها. في كلتا القصتين يتم اتهام رجل بأنه اغتصب امرأة متزوجة، في الحالة الثانية يحدث أن تكون المرأة زوجة الأخ غير الشقيق للزوج من جهة أمه. تهمة الاغتصاب في الحالة الأولى هي طريقة ملتوية للحديث عن علاقة بينهما تم كشفها من طرف أشخاص آخرين رأوهما معاً. أنكر الرجل الأشياء المنسوبة إليه أما المرأة فاقتيدت إلى الطبيب الذي لم يلاحظ الاغتصاب. دافعت العائلة عن نفسها بقولها أن المرأة متزوجة وبالتالي لا يمكن في هذه الحالة إثبات الاغتصاب. هربت المرأة من بيتها واستنجدت بشيخ القبيلة طالبة منه الحماية (بدّي حماية) وبقيت عنده. أما الرجل الذي مس بشرف العائلة فراح يتنقل بين "الدواوين" والقبائل مقسما للجميع بأنه لم يغتصبها وذلك قصد حل النزاع بين العائلتين. تحكي فاطمة قائلة: "في كل مرة يتم تعليق خرقة بيضاء على سقف الديوان. طلّق الرجل المرأة وأخذ أبناءه وتزوجها الشيخ كي يبرئها. لم يكن ليتزوجها لو لم تكن امرأة صالحة"[2]. نلاحظ هنا دور الكلام والشهادة أمام الملأ في القضايا المتعلقة بالشرف، ولهذا فإن أي إعادة نظر شفهية فيها تكفي لإيقاف

(1) الشيء الذي يتعارض مع النظرة التقليدية لهذه المسألة حيث يجد كل من الرجال والنساء أنفسهم معنيين بقضية العلاقة الجنسية، وحيث لا تكفي الإشاعة لتدلل على تقصير رجال العائلة، وحيث يفترض الاغتصاب في معظم الحالات سواء قتل الرجل أو تقديم تعويض قيمة مالية هي ثمن الدم (الدية) وفي بعض الأحيان الاثنين معاً.

(2) مخيم غزة، 20/ 04/ 1999.

مفعولها والكلمة التي تقال في الديوان هي وحدها الكفيلة بإحداث مصالحة بين العائلات. إذا كان الزواج من رجل محترم في القصة الأولى هو الذي برأ المرأة، فإن القصة الثانية تدل على أن العلاقات الجيدة بين الزوجين لم تتطلب أية خطوات إضافية أخرى.

يختلف إدراك عمليات المساس بالشرف ووسائل التعامل معها في مخيمي جرش وجبل الحسين، بحيث أن تلك الإدراكات تتوقف على هوية العائلة وعلى مركزها الاجتماعي وعلى جيل الفاعلين ولكن أيضاً على المحافظة على السلطة البطرقية بجرش. مع ذلك فإن الكلام بالنسبة لمحدثاتنا يمكن التلاعب به ولذلك فهو لا يكفي كدليل على الخطأ، وكما تقول أم محمد المقيمة في جرش فإنه إذا ما قتل الأخ أخته مستمعا لكلام الناس من دون أدلة فالواجب هو محاكمة الرجال المسؤولين عن حماية سمعة العائلة لأنهم لم يقوموا بالواجب: "كيف لهم أن يعرضوا بناتهم لكلام الناس؟"[1]. أما في جرش، فكلمة "جريمة الشرف" تعني الإهانة الخطيرة المتمثلة في اغتصاب امرأة مما يستدعي متابعة الجاني، وليست مجرد علاقة رضا بين شخصين تتطلب قتل المرأة فقط، والملاحظ أنه في الحالات النادرة التي تمت الإشارة إليها والتي تأكد فيها وقوع ارتباط جنسي خارج إطار الزواج فإن كلاّ من الرجل والمرأة يصبحان معنيين بالعقوبات المحتملة. الإبقاء على السلطة الذكرية وعلى البنى العائلية له آثار رادعة على هذا النوع من السلوك الجنسي إضافة إلى أن النساء يتمتعن بحماية أحسن من طرف عائلاتهن ضد استعمال مسألة الشرف في صراعات عائلية أو فيما بين العائلات أو اجتماعية أو سياسية ولهذا فهن أقل عرضة للهجمات الكلامية ولهن فرصة اللجوء إلى الوسائل التقليدية لتسوية هذا النوع من المسائل. بالمقابل فإنه في حالة ثبوت علاقة غير شرعية فإن الحماية التي تقدمها الدولة من خلال سجن النساء المهددات بالقتل غير كافية، وإذا ما التزمت العائلات كتابيا أحيانا بتزويج الشخصين أو بعدم اغتيال المرأة أو المرأة والرجل معا، وأحياناً تودع كفالة مالية لدى حاكم المنطقة (المحافظ) فإنها لا تحس أبداً بأنها ملزمة باحترام ذلك الالتزام الشيء الذي لا ينفيه عدد من النساء. إذا كان هذا صحيحاً في جبل

(1) مخيم غزة، 10/ 01/ 1999.

الحسين أو في مناطق أخرى من المملكة وإذا ما كانت النساء المهددات تبقى طويلاً في الحجز[1] فإن محدثاتنا في جبل الحسين يعترفن بأن الزواج في جرش - إذا كان ممكناً - هو الوسيلة التي تغسل أي مساس بعرض العائلة.

في كل من المخيمين تقترح النساء الناضجات أو المتقدمات في السن تزويج الشخصين كحل للمعضلة، أما البنات الشابات فلا تتجرأن، وخاصة بجرش، على إبداء رأي قد يعني بأنهن موافقات على هذا النوع من السلوك الجنسي، ولأن الشرف هو قبل كل شيء صورتنا أمام المجتمع وقضية كلمة لذا يجب أخذ بعين الاعتبار إطار الحوارات التي أجريناها وكذا طبيعة العلاقات بين الأشخاص الحاضرين. ففي بعض الأحيان يعد اتخاذ موقف أمام أفراد آخرين من العائلة فيما يخص قتل امرأة ارتكبت خطيئة هي طريقة للتأكيد على أخلاق تسمو فوق كل الشكوك. حين كنت أطرح هذا السؤال على نساء شابات وخاصة المتزوجات منهن والمتواجدات في منزل أسرة الزوج، فإنهن يترددن في إعطاء رأيهن أو يتجنبن السؤال أو يجبن ببساطة على أن الشرف هو أغلى كنز. بعضهن، مثل فاطمة، 27 سنة، التي كانت تتحدث أمام عائلة زوجها، أو سحر، 39 سنة، وكلتاهما من جرش، فقد أيدتا شرعية قتل المرأة في حال وجود أدلة ملموسة على علاقة جنسية لا شيء يبررها حسب رأيهما. بالنسبة لهذه الأخيرة التي بقيت عازبة لمدة طويلة ولها منصب شغل وسافرت كثيراً، تقدم موقفا يسمح لها بأن تفرق بين الحركية النسائية والاختيار الأنثوي من جهة ومسألة الشرف من جهة أخرى، في حين أن عدداً من نساء الجيل الجديد (بين 15-29 سنة) قد نطقن برأي مساند لما توصي به الشريعة الإسلامية التي تطلب شهادة أربعة أشخاص والمحاكمة أمام القاضي هذا قبل إصدار أي قرار بالعقوبات، حسب الترتيبات المشهورة حول هذا الموضوع والتي تتعرض للانتقاد من طرف

(1) بهدف تغطية غياب مركز للاستقبال، لجأ إتحاد المرأة الأردنية عام 1999 إلى فتح مأوى لكنه لاستقبال النساء ضحايا العنف أو الصراعات الزوجية والعائلية وبه يمكن للنساء المهددات أن تقضي بعض الوقت.

(2) إن هذه الترتيبات حول هذه القضية هي التي تتم الإشارة إليها أكثر من غيرها رغم رفضها من طرف الشريعة الإسلامية (خاصة قضية الرجم) والتي هي موضوع اختلاف بين الفقهاء (الاجتهاد) ولا تنتمي إلى مجموع المواد القانونية في كل الدول التي تطبق الشريعة الإسلامية فيما يخص القضايا المتعلقة بالجنس خارج الزواج.

بعض التفسيرات[1]، وهي ثمانين جلدة بالنسبة للفتاة العازبة والرجم بالنسبة للمتزوجة. خلافا لغالبية محدثاتنا الأكثر سناً واللواتي لا يعرفن الكثير عن الديانة رغم تعبيرهن عن ضرورة احترام مبادئها ولهن في بعض الأحيان نظرة خاطئة عن تعاليم الإسلام وهذا تماشياً مع الممارسات الاجتماعية المغايرة للشرع، فإن لهن معرفة دقيقة بهذه التعاليم ولا يخلطنها مع العادات التي مصدرها القيم العائلية أو القبلية أو بعض الممارسات العنيفة التي تستعمل قيمة الشرف لأغراض سيئة والتي تحاول الزيادة في مراقبة المسارات النسائية.

بغض النظر عن الأعمال المتطرفة المحدودة، بالرغم من أنها في تزايد منذ الثمانينيات[2] والعائلات تتفتت أكثر فأكثر، فإن هذه الجرائم تلعب دورا ملحوظاً في مراقبة سلوك النساء والمحافظة الرمزية على الأخلاق الجنسية والمؤسسة الأسرية من الخطر الذي قد ينجر عنها. ليس ما يهمنا هنا هو مسألة جريمة الشرف في حد ذاتها بل الوظيفة التي تؤديها كخطر، وخاصة في مجتمع المخيمات وهذا ما دفع بأم علاء كي تقول: "في المخيم يتم قتل البنات من أجل الشرف أما خارج المخيم فهذا لا يحدث"[3]. فضلا عن ذلك فإن قيمة الشرف، التي هي حافة حدود سلوكيات النساء، لا تعمل وحدها بل يتم استعمالها في سلسلة من علاقات القوة داخل عائلات المخيمات، وفي العلاقات الاجتماعية والسياسية بين هذه العائلات وبين النساء وبين المجتمع الأردني. إذا كان يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أهمية التهديدات بالقتل أو باستعمال العنف فلأنها تقدم معلومات عن السلطة الأسرية وإمكانيات الرفض والمسارات النسائية الفردية، وكذا طبيعة التبادلات الاجتماعية بين سكان المخيمات والعالم الخارجي. فالتهديد بالموت وخاصة التهديد بالعنف الجسدي - وهو الأكثر انتشاراً - له دور في التنشئة الاجتماعية للنساء والتي ترتكز على عنصر الخوف من التعدي على القواعد وبالتالي التعرض للاستغلال في العلاقة الاجتماعية.

(1) حسب التصريحات لدى مصالح الشرطة فإن هذه الجرائم تخص عدداً يتراوح بين 20 و30 جريمة قتل سنوياً (90٪ منها نساء وقعت بين 1990 و1995) وهو ما يمثل نسبة 30٪ من الجرائم بالنسبة لنفس الفترة. في الحقيقة تضاعفت النسبة مرتين. أنظر: Latte Abdallah, 1997, p. 184-185.

(2) مخيم جبل الحسين، 09/ 03/ 1999.

تتجلى وظيفة كل من الشرف والسمعة والخوف في مسيرة عايدة التي وبالرغم من كون لحظة انخراطها في النضال السياسي في السبعينيات قد مكنتها من الاستفادة من مد نضالي حديث إضافة إلى حصولها على موارد دراسية ومادية وحزبية ضمنت لها الشهرة وحمتها من أي مساس بسمعتها، لأنها هي ذاتها توزع المساعدات من جهة، وتضمن الحماية للآخرين من جهة أخرى والمتمثلة في المساعدة المالية والقانونية لعائلات المساجين، الدعم المدرسي للأطفال وجملة من الخدمات الصغيرة لأنها كانت الوحيدة التي تملك سيارة من كل سكان المخيم:

"كانت الأحزاب السياسية ممنوعة حين بدأت العمل في هذا المجال ولم تكن عائلتي من المناضلين. شاركت في المظاهرات في المدرسة وساعدني معلمي كي أنخرط في حركة فتح. لم أكن أرغب في وصول الخبر إلى عائلتي لأنني كنت أهابها أكثر مما أهاب الشرطة. حين كنت أدرس الإنجليزية بكلية المجتمع أراد أخي الذي كان مدرساً ومسؤولاً على إعالة العائلة أن يعرف نشاطاتي فكلف أحد أصدقائه لحراستي. رآني في مطعم مع بعض الشبان والشابات المنتمين للحزب فذهب إلى خزانتي ووجد فيها بعض الوثائق حول الأحزاب السياسية في الأردن وكتب نوال السعداوي (كاتبة نسوية من مصر)، حينها جمع أبي وعمي وسألني إذا كنت شيوعية وطلب مني إذا ما كنت أعرف كم سنقضي كلنا في السجن جراء نضالنا. قلت: "نعم أعرف، 15 سنة وأنا التي سأذهب إلى السجن". باشر بضربي قائلاً بأنني لست الوحيدة المعنية بل كلنا وأن سمعتنا ستكون في الحضيض. الكل في المخيم يسألني لماذا أواصل الذهاب والإياب بالرغم من أن الكل كان يفعل ذلك دون جلب أي انتباه. بعد انتهائي من كلية المجتمع، كان علي أن أواجه أخي وإلا سوف لن يدعني أغادر البيت بعدها، فطلبت من أخي الأصغر الذي كان قريباً مني أن يعصي هو أيضاً وهكذا قمنا (نحن الأطفال) بمواجهته. في اليوم الذي وقفنا جميعا ضده، أخذ سكيناً وهددني بالموت في حين راح أخي الصغير كي يحضر أبوي. قال لأبي: "ساقتل عايدة، إنها عاهرة وتقوم ببعض الأشياء التي تسيء للعائلة". حصلت على حماية أبي في حين غادر أخي البيت ولم يعد إليه إلا بعد ستة أشهر"[1].

حين يصبح مركز العائلة في اللعبة فإن دور تهديد جسد النساء يتجلى في

(1) عمان، 06/ 06/ 2001.

تاريخ ترك ندى سليمان "المنديل" التقليدي بعد وفاة والدها، لكن أخويها عارضا المسألة وهدداها بإلقاء سائل حامض الكبريت لتشويه وجهها. تمسكت بقرارها، فنزعت المنديل وواصلت ذهابها وإيابها بين المخيم والمدينة على مرأى من الجميع دون أن تلجأ إلى وضعه ثانية عند اقترابها من المخيم كما تفعل بعض الفتيات. وجد أخواها جمال ومحمود نفسيهما دون وسائل لإرغامها للعدول عن قرارها لأنهما لا يملكان السلطة العائلية الحقيقية والرمزية التي كان يتمتع بها الأب، إضافة إلى أنهما لم يستطيعا اللجوء إلى استعمال القوة بحكم الحماية التي لقيتها داخل أسرتها باعتبار أنها لم تتعد الحدود وما زالت تحافظ على عذريتها. هكذا تكوّن سور رمزي فعلي جراء الخوف من ممارسة العنف على الجسد والتي تمنع في كثير من الحالات إعادة النظر في نظام السلطة ولكنها غير متبوعة باستعمال العنف الفاحش إذا ما لم تتدخل عوامل أخرى.

القدرة التغيرية للشرف الجنسي وللسلوكات التي تعد مقبولة - لأنها لا تأخذ بعين الاعتبار الأعمال التي يحكم عليها بالحلال والحرام على عكس ترتيبات الشريعة الإسلامية - تخلق جملة من التناقضات تسمح بالاعتراض. دون النظر إلى التقصير في قضيتي العذرية والأمانة الزوجية فلا وجود لفعل جدير بالعقاب في حد ذاته إذا كان من قبيل ما يصدر عن الإرادة العائلية. إن المسار والخيار الفردي المستقل للنساء يصبحان في تعارض على المستويين العائلي والوطني، وهذا حين تغدو حياتهن معرضة للمراقبة من طرف المصير الجماعي وهكذا فاستعمال قيمة الشرف هي مسألة سلطوية مرتبطة بفكرة الحماية العائلية والذكرية ولهذا فهي بحاجة إلى رضا الحامي لأفعال المحمي. إن النساء المنحدرات من العائلات المناضلة يحصلن على التشجيع للانخراط في النضال، وتكون تلك العائلات هي التي بحاجة إلى عمل النساء وهجرتهن من أجل ذلك. حين تتحدث عايدة عن عمل النساء أو عن الحجاب الذي بدأ يلقى رواجا في نهاية السبعينيات فإنها تؤكد ذلك:

"حين رغبت في الذهاب إلى الجامعة رفضوا ذلك وطلبوا مني التوجه إلى العربية السعودية وممارسة مهنة التعليم هناك. هاجرن جميعاً في نهاية السبعينيات وسنوات الثمانينيات ولم تكن لديهن أي سلطة قرار بما في ذلك سلطة التصرف في راتبهن الشهري. تأثرت أختي بتعليمات أستاذ لها كان من

حركة الإخوان المسلمين، لكنها حين عبّرت عن رغبتها في لبس الحجاب والجلباب عارضها أخي وضربها بسبب ذلك. سنة بعد ذلك حاولوا إرغامي على لبس الحجاب لكني رفضت "[1].

بنفس الطريقة لم يكن موسى سليمان راضيا لرؤية ابنتيه مريم وحلام وهما ترتديان الحجاب الأسود (العباية) الذي يلبس في العربية السعودية حين قدمتا إلى الأردن من أجل قضاء العطلة وطلب منهما نزعه. الملاحظ أنه بالنسبة لمعظم العائلات في سنوات الثمانينيات وحتى اليوم ولكن بنسب أقل، فإن هذا اللباس يعيد النظر في الهوية العائلية لصالح هوية دينية مستوردة.

يميل أيضاً استعمال حدود الشرف الجنسي في العلاقات بين العائلات إلى خلق تناقضات بين القيم العائلية والقيم الاجتماعية وتجعل من الرجال شخصيات لها "وجهين"، واحد للتعامل مع المجتمع والآخر للتعامل مع العائلة:

"خارج الدار كان (تقصد أباها) الجميع ينظر إليه على أنه شخص حكيم ومتفتح الذهنية ويفهم الأشياء وكان يحل المشاكل العائلية والزوجية. كان يعطي من ماله كي يساعد البنات والذكور للذهاب إلى المدرسة، سواء من أفراد العائلة أو أبناء الدوايمة. بذل الكثير أيضاً من أجل أخيه وعائلته، وكان يصرف الكثير من المال على مؤونة الآخرين وكذا الدعوات لكنه لا يصرف سوى القليل على عائلته. خارج الدار كان يحترم كل البنات اللواتي زاولن دراستهن وكان يعلق قائلاً: "هذه البنت بنت جيدة، لقد درست كذا وكذا" أما نحن فلم يتركنا نذهب إلى المدرسة لأنه كان يعتبر خروجنا من أجل ذلك عيباً، وخاصة في الأماكن المختلطة مثل الجامعة. كانت مواقفه خارج الدار مختلفة جذرياً بالنسبة للكثير من المواضيع. فكرت لسنوات طويلة في هذا الموضوع لكنني لم أفهم يوماً لماذا كان يقوم بذلك "[2].

تحكي عايدة عن نفس السلوك لدى أحد الرفاق بالحزب:

"كان يضرب زوجته كثيراً، أعتقد لأنها كانت نشيطة جداً وتخرج كثيراً. لم يكن يرغب في أن أعرف ذلك لكنها كانت تحكي لي كل شيء. في يوم من الأيام سألته: "لماذا لا تحكم على عايدة (التي كانت عضوا باللجنة التنفيذية للحزب) بنفس الطريقة؟" فأجابها قائلاً: "و هل أنت مثل عايدة؟ لا، أنت بليدة...إلخ". في حين كانت حاصلة على شهادة وكان هو رفض فكرة أن تكون أحسن منه.

---

(1) عمان، 06/ 04/ 2001.

(2) ازدهار.

إنهم بوجهين بحيث يكونون فخورين بما قامت به بعض النساء في الحزب أو في النضال لكنهم لا يتركون زوجاتهم ليقمن بنفس المآثر "[1].

ما يسمح للنساء بالخروج عن الرضا بالقيم الاجتماعية هي التناقضات بين الإيديولوجية المؤكدة المتمحورة حول الشرف ومسألة الحماية وواقع سلطة بطرقية تقوم أحيانا على إعادة إنتاج ذاتها وأحياناً تكون غير فعالة. ففي ظل ظروف المنفى، تعترض الرجال بعض الصعوبات الكثيرة الوقوع المرتبطة بعيوبهم أو بعدم قدرتهم على ضمان الحماية، الشيء الذي يؤدي بالمقابل إلى خلق استراتيجيات نسائية ممكنة للانقلاب على السلطة الذكرية كما سنرى ذلك من خلال حالة سمر وصراعها الزواجي. بمقتضى إلقاء الضوء على هذا السلّم الثنائي للقيم تمت عملية رفض السلطة البطرقية داخل عائلة سليمان في زمن الوالد وتمكنت ازدهار من الرجوع إلى متابعة الدروس في مركز النساء (Women's Center) التابع للأونروا، بعد أن أخرجها أبوها من المدرسة في سن 16، وأصبحت معلمة للغة العربية. لقد تمكنت من معارضة الإرادة الأبوية بفعل المكانة الهامة التي يتمتع بها التعليم لدى اللاجئين ثم أن التناقض بين القيم الاجتماعية والقيم العائلية هو الذي منحها الحماية، ومكّنها من شق طريق لأخواتها الأصغر سناً. بنفس الطريقة دخلت عالم السياسة وترددت على اتحاد الكتاب ثم بعد مدة طويلة التحقت مع أخواتها باتحاد المرأة الأردنية وساهمت في تكوين وتشيط فرع له بجبل الحسين. أما الأب فقد توقف عند هذه الحدود بعد أن شكّك في شرفها الجنسي بسبب خرجاتها المتكررة من أجل نشاطاتها النضالية ومهنتها، ولم يتمكن من منعها من هذه السلوكات حين قدمت له دليل عذريتها بزيارة طبيب وإحضار الشهادة.

اصطدمت في مسيرتها، على غرار سمر وآمال، بالاستعمال السياسي والاجتماعي الخطير لهذه الحدود من طرف الخارج وإذا كانت فتيات هذه العائلة يستفدن من حماية داخل عالم المخيم بفضل مركز الأب لكن يلحقهن التهديد خارج شبكات العلاقات. حاولت مصالح الاستخبارات الأردنية لمرات عديدة ممارسة الضغط عليهن سواء للحد من التزامهن السياسي أو تجنيدهن كمخبرات

---

(1) عمان، 06/ 04/ 2000.

فيما بعد وتهديد حياتهن. حين انخرطت ازدهار جاؤوا إلى المحل لتسليم استدعاء إلى أخيها محمود:

"إنهم يعرفون نوع عائلتي ولهذا تعمدوا ذلك. جاء أخي إلى المدرسة التي كنت أعمل بها والشرر يقدح من عينيه كالمجنون وقال لي: "المخابرات لا تستدعي سوى العاهرات" فقلت له: "أنت لا تدري ما أفعله سياسياً كي يقوموا باستدعائي ولذا لا تتكلم بهذا الشكل". لم يخبر أبي، وحين ذهبت إلى مقرهم قالوا لي: "المرة القادمة سنسلم الاستدعاء لأبيك وحينها سيقتلك".

حديثا تم استنطاق آمال من طرف مصالح الاستخبارات لتتحول إلى مخبرة تابعة لهم بالمخيم وللحصول أيضاً على معلومات تخص نشاطاتها النضالية الماضية. بمجرد وصولها إلى المطار بعد أول سفر استطاعت القيام به لوحدها إلى اسبانيا لدى زوجة جمال السابقة وهذا بعد وفاة والدها، وجدت في انتظارها رجال المخابرات الذين نزعوا منها جواز سفرها. حين أدركوا أنها امرأة تعيش بمفردها في المخيم حاولوا استغلال مسألة سمعتها، وهذا بمحاولة التعرف على رأي إخوتها إذا ما كانوا على علم بسفرها، وأيضاً بتهديدها ولكن دون جدوى لأنها كانت في تلك اللحظة تملك كل الموارد الشخصية والعائلية للمقاومة. في تجارب سمر يتجلى بوضوح نقص حماية نساء المخيمات من وجهتين، وإمكانيات الرقابة الناجمة عن التأكيد العالي للكلمة بخصوص النساء، واللعبة الماهرة بين الاستعمال الشخصي والاجتماعي والسياسي للشرف الجنسي في الإطار الوطني الأردني الشيء الذي يجعل النساء الشابات يخفن من أي تبادل اجتماعي مع رجل، خوفا من استعماله المستقبلي من طرف هذا الأخير لممارسة ضغوط من النوع الجنسي أو غيره. انخدعت سمر مرتين من طرف طالبي الزواج، وبالتالي غدت مهددة من طرف أبيها ثم من طرف إخوتها لأنه في الحالة الثانية اجتمعت مجموعة من العناصر منها الشك فيما يخص الشرف الجنسي الذي استعمله طالب الزواج والاعتبارات الاقتصادية وقبلها مسائل من النوع السياسي هي التي أدت إلى تفجير الأزمة. في هذه الحكاية لجأت ابتسام إلى بيع نصيب من ذهبها حتى تخفي على زوج مريم - الذي أقنعته سمر بالمشاركة في تجارة للطرز التقليدي - بأن الشاب أخذ المنتوج وهرب. حين تظاهر الشاب بانتمائه إلى أسرة سمر بهدف الحصول على وثائق باستعمال بعض موظفي

المخابرات أصبحت القضية قضية عائلية. جاء رجال المخابرات ليطرقوا على باب عائلة سليمان مما وضعها في وضعية حرجة تجاه مجتمع المخيم بالإعلان أمام الملإ عن علاقات مزعومة مع العائلة:

"جاؤوا وسألوا من محمود وجمال: "هل أنتم بحاجة إلى خدمة؟" لم يفهما وغضبا غضباً شديداً لأن المخابرات لم تات يوماً أبداً إلى دار موسى سليمان وذاك لم يكن ممكناً. حين تشب مشاكل، من عادة الشرطة أن تبعث شرطياً عادياً من المخيم ياتي فيدق على الباب ويطلب بادب من فلان أو فلان التوجه إلى مصلحة المخابرات من أجل القضية كذا. قال لهم أخواي باننا لا نريد شيئاً، فقالوا لهما: "إذا ما احتجتم إلى أي خدمة فتعالوا إلينا". إنهم يريدون إقامة علاقات مع سكان المخيم بهدف الحصول على المعلومات. كان الشاب على علم بالمسألة ولذلك اعتقد بأن هذا سيساعده في الحصول على الوثائق التي كان بحاجة إليها. يفعلون هذا خاصة مع البنات، فيقدمون لهن بعض الخدمات فيما يخص استخراج الوثائق أو شيء من هذا القبيل ثم يطلبون منهن المجيء لبعض المواعيد ويبدأون في ممارسة الضغط عليهن كي يقبلن العرض، وذلك بتهديدهن بإرسال استدعاء إلى البيت أو بإخبار العائلة بانهم يعرفوهن من قبل. أراد محمود وجمال أن يعرفا ما حدث بالضبط فسألا عصام (ابن الأخت) الذي يعمل بنفس الشركة التي تعمل بها سمر وكذا ذلك الرجل. حاول أن يحمي سمر ليلة كاملة من الاستنطاق ولكن شيئاً فشيئاً تفوهت سمر بكلمة وهكذا عرفا كل الحكاية. حاولا قتلها بواسطة مسدس ثم خنقها بالمخدة. دافعنا كلنا عنها كما فعلنا في المرة الأولى مع أبي وبقينا حبيسات غرفة بصحبتها يوماً كاملاً في حين يحاول علاء وعصام بإقناعهما للعدول عن فعلتهما. في النهاية هدأت أعصابهما لكنهما منعاها من الخروج بعدها من الدار. حاولا أن يقصا شعرها كلية لأن بعض الناس قالوا بانهم شاهدوها من دون منديل. قبلت ندى بذلك لتتجنب الأدهى".

هناك أهم من التناقضات بين القيم الاجتماعية والعائلية، إنه إلقاء الضوء على الهوة بين خطاب الحماية الذكرية وتطبيقها في الواقع الشيء الذي يكشف ضعفها وأحياناً إعادة إنتاج السلطة الذكرية تحت غطاء اهتمام من النوع العائلي والجماعي وهذا عكس ما تقوله سعاد بخصوص زواج إحدى البنات: "تزوجت حسب اختيار العائلة كي لا تتحمل هذا الثقل (مسؤولية الاختيار) وحتى تحصل

(1) مخيم غزة، 08/ 04/ 1999.

على الدعم في حال وقوع خلافات مع زوجها أو إذا ما أراد الزواج ثانية"[1]، أي أن الدعم العائلي لا يحدده اختيار الزوج، وفي الغالب يكون العكس تماماً، وخاصة حين يكون عنصر القرابة هاما في التمكين لبعض الزيجات حتى ولو كانت نزاعية، وهذا ما لحظناه في بعض الصراعات الزوجية في حالات لينا أو نسرين أو حلام سليمان التي لم تلق الدعم من أبيها ولا من إخوتها بعد ذلك في وجه العنف الذي كانت تلاقيه من زوجها، حتى ولو كان زواجها هي أيضاً قد تم حسب رغبتها. من هنا يمكن اعتبار فكرة العلاقة بين خيار الزواج الذي يأتي من العائلة من جهة ودعم النساء لحظة الصعوبات الزوجية من جهة أخرى كأحد انعكاسات إيديولوجية الوحدة العائلية وخرافة الحماية الذكرية.

هناك صورة أخرى، "خرافة اجتماعية" هي انعكاس ل "الإيديولوجية الأسرية" التي تم نشرها، ففي حالة خلاف، على عكس القيمة الرمزية والثقافية الممنوحة للزواج داخل العائلة وخاصة بين أولاد "أبناء العم"، تصبح الوساطة العائلية غير مجدية بين الأقارب. تكون الوساطة صعبة لأنها سواء تضع الوحدة العائلية أو صورتها في خطر، وفي بعض الأحيان حين تكون العائلات مشتتة فهي لا تملك وسائل الحصول على حقوقها وحقوق أبنائها في مواجهة القرابة كأن تكون مقيدة مثلاً باحترام التفاهم بين الإخوة وقد يكون هذا التفاهم ناتجا عن علاقات مركز داخل العائلة بين أخ أكبر سناً من الآخر أو تبعاً لشكل العائلة، أي إذا كان فيها أخوان فقط فإن أي صراع يصبح صعب التحمل من طرف شخص في مواجهة الآخرين أو في حالة ما إذا كان الأخوان يشتركان في مصالح اقتصادية في إطار شركة عائلية.

هكذا فإن وفاء التي تزوجت مع ابن عمها الذي يكبرها بخمس عشرة سنة، تنتمي إلى عائلة "عامر"، عائلة محكمة البناء حيث تسيطر الهوية العائلية، لم تحصل على الدعم من أبيها حين كانت تعاني من عنف زوجها الذي كان ينفق على امرأة أخرى من مخيم الوحدات. تحدثت أول ما تحدثت مع أمها "التي لها مشاكلها الخاصة" ولكن ليس في الخارج ما عدا بعض الصديقات أو القريبات من أفراد الأسرة البعيدة. بعد ثماني سنوات وجدت لها دعما لدى إخوتها الذين تمكنوا من التحرك ضد رأي الأب الذي كان هاجسه الأول هو لمحافظة على

التفاهم بينه وبين أخيه. استطاعوا دفع الزوج إلى التقليل من وتيرة العنف على أختهم بعد أن هددوه بتطليقا، وتركه يتحمل مسؤوليات أولادهما الأربع والسماح لها بالذهاب إلى المدرسة من جديد بعد أن حرمها بإخراجها منها حين تزوجها وعمرها 15 سنة. أما سلوى فكان عمرها 15 سنة حين ذهبت للحاق بزوجها (ابن عم) بدبي حيث كان يعمل وبدأت مشاكلها مع حماتها التي كانت تقيم معها. رجعت مؤقتاً إلى الأردن تاركة وراءها المولود الجديد. حين أرادت أن تطلب تأشيرة جديدة رفض زوجها إرسال الوثائق الضرورية لذلك. في البداية لم يكن يرغب في تطليقها ولا في استقدامها إلى دبي. حين كان يذهب إلى الأردن لقضاء عطلته كان يرفض أن ترى الأم ابنها ثم وعدها بتركه معها. استمرت هذه الحالة عامين وانتهى إلى تطليقها من جهة واحدة ثم تزوج طالباً منها أن تتخلى عن حقوقها (النفقة والمؤخر) مقابل السماح لها بأخذ الطفل فقبلت ذلك. رغم كل شيء لم يسلمها الطفل الذي لم تره لمدة ثلاث سنوات وغيّر مكان إقامته بأبو ظبي وتركها من دون أي فرصة للتظلم لأن كل الوساطات العائلية فشلت في التأثير على هذه الوضعية.

في هذا النوع من الحالات تتم مصادرة الكلام، بحيث أن القصص المحكية تبين أن معظم النساء يواجهن صعوبات جمة في التحدث عن العنف الزوجي الشفهي منه والجسدي – وخاصة إذا ما كان هذا العنف متكرراً لكن يبقى محدوداً – خاصة في الأماكن التي من الممكن أن يكون لحديثهن فيها آثاراً معينة. فباستطاعة كل امرأة أن تحكي بسهولة لأخواتها ولصديقاتها ولبعض القريبات والجيران أو بعض ممن تعرفهم في إطار المعاشرة الأنثوية، حيث تصبح مشاكل الزواج موضوعا مشتركا ومتكررا في حين تتم مصادرة حديثهن بشكل أكبر داخل العائلة إذا ما كان الزواج قد تم في الجوار أو كان ثمرة اختيار شخصي. غالباً ما تبدأ المرأة بالتحدث إلى أمها في الموضوع دون أن تشغلها كثيراً وتلجأ إلى تأجيل لحظة نشر الخبر أمام الملأ وذلك بالتوجه إلى رجال العائلة المسؤولين بسبب الإنصات القليل الذي يتلقينه في حالة وقوع عنف محدود وانعكاسات اجتماعية أو شخصية محتملة مثل الصراع بين عائلتي الزوجين أو زيادة عنف الزوج. تصبح التدخلات الخارجية غير مرغوب فيها وغالباً ما تأتي متأخرة. فالحديث داخل العائلة وقبل هذا الحديث عنها معقد لأنه يمس باسمها

وشهرتها:

"تقول محامية مكتب الاستقبال القانوني لمركز النساء التابع للأونروا بمخيم جبل الحسين[1] بأن النساء غالباً لا يجرأون على التحدث داخل العائلة ولا يرغبن في تلويث اسم العائلة أو الزوج باللجوء إلى المحاكم. نادراً ما تأتي الفتيات اللواتي تعانين من مشاكل الزواج ويتم تعويضهن من طرف أشخاص آخرين وخاصة الأمهات. حين أكون بمكتبي ساعات المداومة يحدث ألا أستقبل سوى امرأة واحدة في كامل الصبيحة. إن الحصص الإعلامية التي ننظمها في المنازل أو في المركز[2] تكون أكثر فائدة لأن صيغتها جماعية. لا تجرؤ النساء على المجيء إلى مكتبي بمفردهن خشية مشاهدتهن من طرف الآخرين أو معرفتهم بالخبر وبالتالي يعتقد الجميع أن هناك مشكلة عائلية"[3].

إن اتخاذ موقف عام والرفض العائلي المفترض بعد إيداع شكوى لدى مصالح الشرطة أو خطوة في المحاكم أو عند اتحاد المرأة الأردنية[4] - وبدرجة أقل لدى محامية الأونروا ومركز الشرطة للحماية العائلية[5] - تميل إلى تأجيلها والاهتمام بالحالات التي يكون فيها العنف مستديما وغير محتمل فقط. تبين المشاكل الزوجية التي تعرضت لها أسماء دور قرب العلاقات والمراكز الاجتماعية في مصادرة كلام الأنثى إضافة إلى إرادة العائلات في المحافظة على صورة تماسكها في مواجهة العالم الخارجي. تزوجت ابن عمها وعمرها 17 سنة وكانت كل من العائلتين تسكنان المخيم واستقر الزوجان الشابان مع عائلة الزوج. منذ البداية كان الرجل عنيفا فيزيائيا ولم يكن يلبي الحاجات المادية الأساسية لزوجته. ولما كثر تعنيفه لها يوما أخبرت أباها مبكرا لكنه رفض التدخل وطلب منها المحافظة على وحدة العائلة: "إنه ابن عمك ويجب أن تحتملي لأن الأشياء ستستقيم مع الوقت. عليك بذل المجهود اللازم لأنني لا أريد أن تحدث مشاكل

---

(1) تم فتح مكاتب للتوجيه القانوني بمخيمي الوحدات وجبل الحسين في 1993 و1995 لكن تم غلقهما عام 2000.

(2) حول الإجراءات القانونية لقانون الأحوال الشخصية وإجراءات الطلاق وحقوق النساء.

(3) مخيم جبل الحسين، 03/ 12/ 1998.

(4) ساهم فتح خط الاستعجالات عام 1996 في تسهيل المبادرات النسائية ضد هذا العنف.

(5) والذي كف سريعاً عن الاهتمام بالعنف الداخلي ليحد نشاطاته في مجال العنف الجنسي والعنف ضد الأطفال.

بين العائلتين بسببك". انكمشت الفتاة على نفسها ولم ترغب في الحديث عن المشكل ثانية على غرار أمها وأبيها لكنها في النهاية قررت الذهاب لزيارة محامية الأونروا التي نصحتها باستشارة محامي وطلب الطلاق. قبل الزوج بتلك الإجراءات القانونية لكنه رفض التحدث إلى أخيه من جديد. "تحدثنا إليهم (إلى عائلة الزوج) تقول والدة أسماء، لكنهم رفضوا الاستماع إلينا". حسب المحامية تكون الأشياء قد حدثت بشكل أكثر عنفاً وأن العم، الذي هو الأخ الأكبر والتي لا يمكن لزوجها أن يعارضه دون أن يكون ذلك نوعاً من عدم الاحترام، قد طردهم ورفض استقبالهم، وهذا لم تشر إليه الأم خشية تلويث سمعة العائلة. قبل أن تودع البنت شكوى طلقها الشاب بقرار من جهة واحدة.

تهديم مبدأ الرضا

إذا كانت تفرّدية الخيارات النسائية قد تم رفضها فبالمقابل يمكن للنساء المطالبة بضرورة دفاعهن عن العائلة وعن الأطفال بهدف دعم مساراتهن أو الدفاع عن دورهن. حين يغيب الرجال أو يفشلون في أدوارهم وتكون النساء الوحيدات القادرة على حماية العائلة أو يرجح أنهن قادرات على ذلك، هنا تصبح القيم الذكرية موردا للسلطة باستطاعتهن استعماله لصالحهن.

كانت هذه النسوية الشعبية المناقضة للنسوية النضالية والتي كانت إلى عهد قريب - إذا ما أخذنا بعين الاعتبار دور إتحاد المرأة الأردنية منذ سنوات التسعينيات والدور الذي يمكن أن يلعبه النضال الأنثوي الإسلامي - العمل الوحيد للطبقات البرجوازية التي لا تأخذ بعين الاعتبار الخصوصيات الاجتماعية للمسألة النسوية، تعتمد هذه النسوية الشعبية على موارد خارجية عن العائلة (التعليم، العمل المأجور، السكن بالمخيمات، الاستفادة من النظام الاجتماعي والإنساني، الحركات النسائية، العدالة) ورغم ذلك تبنى خطاب التقاليد وهوية العائلة والمحافظة عليها. استفادت النساء من نقص الحماية الذي تعانين منه على مستويين، وهذا بواسطة الانقلاب على السلطة العائلية بهدوء ولكن بطريقة مستمرة وبفرضهن لمسارات مستقلة من دون الرفض العلني البنية الهرمية للأدوار الجنسية ووظيفتها الرمزية. على الصعيد الفردي، في كلامهن يعدن إنتاج السلطة

البطرقية لدعم مسارهن حتى ولو كان ذلك فاتورة يدفعنها على حساب العلاقة النزاعية أو الغائبة مع جسدهن وحياتهن الجنسية ودورهن كنساء.

يصعب الحصول على مسارات أنثوية داخل عائلات الأشراف وخاصة تلك التي أعادت إنتاج مركزها الاجتماعي حول صورة أبوية قوية رغم المنفى، في حين يمكن إعادة النظر في السلطة الذكرية رغم أن إعادة إنتاجها رمزيا وإعادة إنتاج صورتها من قبل النساء تكون في مستوى صعوبات الانقلاب عليها كما ستبين لنا قصة عائلة سليمان التي سوف نقدمها. إن سير السبع نساء من عائلة سليمان الموجودات في تاريخ العائلة والعارفات بالمسارات الأخرى التي جمعناها تمكّن من فهم البنية الداخلية للسلطة العائلية وميلاد عائلة من النساء وإجراءات الرضا بالسلطة الذكرية[1].

الرجال الفاشلون: سلطة الحماية

بدأت مشاكل سمر الزوجية بعد مضي ثلاث سنوات على وفاة موسى وأثارت عملية إعادة تقييم للأدوار العائلية التي تمت لصالحها مفاوضات لنقل السلطة الأبوية من الأب إلى الابن، نقل يتم إلى الأبناء الكبار جمال ومحمود بحكم أن علاء ما زال صغيراً ولم يكن يتمتع باستقلالية اقتصادية تجعل منه مسؤولاً أيضاً. إن الانتقال من سلطة ذكرية إلى سلطة تتحكم فيها النساء علانية، وعلى رأسهن ازدهار، ترتكز على عزوبية ثلاثة من النساء سمحت، في ظل صعوبة بناء علاقة زوجية، بتشكيل شبكة علاقات نسائية داخل منزل المخيم أي عائلة من النساء وهي حالة للعزوبية اختارتها ازدهار، 40 سنة، وتأجل الزواج بالنسبة لآمال، 32 سنة، وندى، 26 سنة. تعمل الأخيرتان في بالأجرة في الأردن وباستطاعتهما تقديم الدعم الاقتصادي لربح استقلالية النساء بالبيت في مواجهة إخوتهم الكبار. لآمال علاقات وطيدة مع أمها التي تشترك معها في الإيمان والممارسة المكثفة للشعائر الدينية وبالتالي فلها تأثير كبير على أم جمال التي وجدت نفسها بين إحساسين وموقفين متناقضين والمتمثلين في إرادتها لحماية

(1) هنا نصل إلى كتاب. Histoire des femmes en Occident, 1991-1992. أنظر أيضاً: Femmes et histoire, 199.

ابنتها سمر التي تحبها من جهة وتعلقها بأولادها وبالقيم الذكرية والعائلية التي هم الأجدر بالدفاع عنها وتمثيلها أمام العامة قبالة كل من المجتمع وعائلة هيثم. لآمال أيضاً علاقة صداقة وطيدة مع علاء الذي يعيش معهما وإن كانت أقل من علاقة سمر معه رغم أنه يقضي الأسبوع بالجامعة في إربد فإن دعمه للاختيارات الجماعية بالبيت خلال النزاع سيكون ضرورياً مثله مثل دعم أم جمال. علاء كان آخر الأطفال والذكر الوحيد في مجموعة الأشبال وغالباً ما كان يتضامن مع أخواته اللواتي (بالنسبة للكبريات منهن) قمن على تربيته ومعهن تقاسم الكثير من الوقت.

تمتلك ازدهار الموارد الثقافية والرمزية وتتمتع بمركز اجتماعي وعائلي يسمح لها بأن تتحول إلى فاعلة حاسمة باعتبار أنها الواسطة بين عالمي الرجال والنساء في حالة النزاع التي تسبب فيها زواج سمر. بحكم سنها، تحملت دور سيدة البيت في مكان أمها التي تقدمت في السن كثيرا، فهي لم تعد "بنتا" بل "عانسا" وبالتالي فهي "ست". تسارع مركزها الاجتماعي بهذا الانتقال الذي له انعكاسات على إدراك نشاطها الجنسي وذاك ما لم يعد يميزها أساساً لأنها تقوم بجزء من دور الأم وهذا ما يتيح لها فرض شخصيتها علانية ويمنحها فرصة إقامة بعض العلاقات الاجتماعية. هكذا حين عاد هيثم بعد زيارة نساء العائلة اللواتي اخترن سمر بعد رؤيتهن لجميع البنات فإن سمر وأم جمال وازدهار فقط هن اللواتي لهن حق مقابلته. هي أيضاً تشتغل معلمة للغة العربية حتى وإن توقفت عن التدريس مما يمنحها قوة معرفية ورمزية بحيث أن إتقانها المحكم للغة العربية الفصحى الصعبة يشكل عنصراً محترماً اجتماعياً من عناصر الهوية الثقافية والتعبير الأحسن عن العلم الذي رأينا سالفاً وظيفته الاجتماعية والرمزية بالنسبة لعائلات المخيمات. إنها بالإضافة إلى هذا تشارك في إعادة إنتاج الهوية والذاكرة الوطنية في المنفى وذلك بانخراطها سابقاً في الحركة الوطنية وبفعل معرفتها الواسعة بالتقاليد الثقافية والاجتماعية الفلسطينية وكذا القروية والعائلية. تتحدث اللغة الدارجة بلكنة الدوايمة وتعرف الأمثال الشعبية الخاصة بقريتها وبمنطقة الخليل والتي مررتها إليها أمها. تعلمت عادات الطبخ وتتذكر حكايات والدتها عن حياة القرية وهي من بين الأطفال الوحيدة التي تعرف تاريخ العائلة وسلسلة أنسابها

وأعراسها ونزاعاتها. في غياب الأب، دفعها دورها كسيدة بيت إلى التكفل بالعلاقات الاجتماعية للعائلة من جهة وامتلاك معرفة عميقة ومفيدة عن الممارسات الاجتماعية بواسطة تنويع محاوريها من جهة أخرى. لم تكن ازدهار قريبة من أبيها الذي عارضته بشدة والذي كان حاقداً عليها لأنها هي أولى البنات التي باشرت بالرفض. لم يكن هذا الرجل يقضي وقتاً كبيراً في البيت ولم يجلس أبداً إلى أبنائه في الدار مفضلاً قضاء يومه وحيداً في غرفته أو مع زوجته، وفي أواخر أيامه شارك سمر وآمال بعض اللحظات النادرة. لم تكن أيضاً ازدهار لصيقة بأمها، ومن التناقض أن يكون والداها قد مررا إليها دون علم منهما أكبر قدر من المعرفة في مجالي الثقافة والعلاقات الإنسانية وكذا ماهية هوية العائلة ومركزها الذي أعيد إنتاجه بفضل موسى سليمان في المنفى. تعبر ندى عن هذه الفكرة قائلة: "ازدهار هي التي تملك الحس العائلي". هي التي أرادت هذا التمرير لأنها كانت متعلقة أيضاً بالتزامها الوطني بواسطة إعادة إنتاج الهوية الثقافية والعائلية والتي عوضتها وذاك ما سوف يؤدي إلى قلب نظام السلطة. بفضل احترامها للتقاليد وقيم العائلة، التي أصبحت في خطر بسبب عجز الإخوة عن حمايتها، غدت سلطة الرجال محل رفض. فاستعمال اللغة الذكرية للتحدث عن المركز والشرف الاجتماعي للعائلة هنا يبيح الانقلاب على الرضا بسلطة بطرقية لم تكن أبداً قدوة.

تسببت وفاة موسى سليمان في هشاشة العائلة في مواجهتها للعالم الخارجي، عائلة حافظت على مركزها الاجتماعي وتماسكها الداخلي بفضل رجل تخشاه بناته ويمقتنه أحيانا، رجل محترم ومحبوب خارج المنزل. بسرعة فائقة اختارت سمر، 27 سنة، الزواج مع هيثم ذي الأصل الفلسطيني القروي والذي تم ترحيله إلى الضفة الغربية عام 1967، هو أصغر منها بسنتين في هذا في محيط غدت فيه فرص الزواج نادرة وهي تخشى أن تظل عازبة مثل ازدهار وآمال. يمتاز بخاصية مهمة في رأي سمر وهي أنه يعيش خارج المخيم ويعارض لبس الحجاب والأثواب الفضفاضة والطويلة بل يريد منها ارتداء السروال وذاك ما تتمناه هي وتعتبره تفتحاً ذهنياً. بعد شهر واحد من زيارة نساء عائلة هيثم تم توقيع عقد الزواج والاحتفال بالمنزل العائلي والاتفاق على إقامة العرس بعد

شهرين بنزل فاخر في المدينة، العرس الذي يسبق انتقال الزوجين إلى منزلهما. لم تكن هناك فترة حقيقية للخطوبة، أما الأزواج الشباب الذين يمكنهم الالتقاء باستمرار ابتداء من الحفلة الأولى فإنهما يعدّان متزوجين رسمياً حتى تبدأ أول التوترات في العلاقات. إن قلة الشرف الاجتماعي الممنوحة لعائلات المخيمات توجه عمليات التقييم الاجتماعي التي يفترضها أي زواج. فهيثم الذي يسكن سويفية (وهو حي تقطنه الطبقات المتوسطة والعليا بعمان) جاء ليطلب يد خطيبة من عائلتها لأن ابنة عمه تعمل مع حفيد سمر وعلم بأنه بالبيت بنات للتزويج. الوسطاء لا يتحملون أي مسؤولية عائلية أما هيثم الذي يعتبر مركزه الاجتماعي أعلى بكثير ولذلك فهو لا يحس أبداً بأنه ملزم باحترام رابطة اجتماعية لها ضغوط عليه إضافة إلى أن سرعة الزواج دعمت فكرته هذه. بعد وفاة الأب لا وجود لشخص بإمكانه أن يخلق علاقة اجتماعية متوازنة، فالإخوة لا يتمتعون بالمركز الاجتماعي التقليدي ولا بالشخصية المتميزة بذلك الشكل ثم أنهم من خلال تزويجها يريدون التخلص من الخطر المحتمل الذي تمثله اعتداءات سمر المحتملة على شرف العائلة بسبب تميّز شخصيتها بالرفض والاندفاع. ذاك ما سوف يثبته زواج هيثم الثاني مع فتاة لم يتعد عمرها 15 سنة ومثل سمر لم تكن تربطها به أي شبكة اجتماعية من العلاقات الجوارية التي من شأنها أن تمارس عليه ضغطاً أو تكون لها انعكاسات اجتماعية في حال وقوع مشاكل بين الزوجين. كان يعتقد أن اختياره بنتاً من بنات المخيم هو وسيلة للحصول على امرأة يكون نفوذه عليها مطلقاً بحكم أن الحماية التي ستتمتع بها تكون أضعف. في بعض الأحيان يكون اختيار زوجة من محيط بعيد هو وسيلة في يد الرجال لتفادي التدخلات المحتملة من طرف عائلة الزوجة في شؤون الأسرة ودعم ابنتهم وهذا ما يحرم الزوجة من الدعم العائلي، وفي بعض الحالات يتطابق هذا مع إرادة الاستقلالية وتدعيم الرابطة الزوجية.

منذ البداية كانت ازدهار وآمال متحفظتين على شخصيتي هيثم وأمه التي سيعيش معها الزوجان، وبدأتا تنشغلان بقلة التحاور بين زوجي المستقبل وبالانتقادات فيما يخص الممارسات الاجتماعية بين الكنة وعائلة الزوج والتي كانت قد وجهت لسمر حتى قبل زواجها وذهابها عندهم. لأن عائلة سليمان

تنتمي للمخيم فإنه ينظر إلى أفرادها على أنهم أميون ويجهلون التقاليد الاجتماعية، ولهذا فإن نقص الاحترام الذي كانت تبديه عائلة هيثم اتضح منذ الوهلة الأولى في العرس حين لم تخصص لهم الأماكن التي كان من المفروض أن تكون لهم. إنهما ترفضان صحة ما قيل عن أخطاء أختيهما وترغبان في إدراج هذه الأحداث في إطار عائلي في حين تمكن هيثم من إقناع سمر بالمحافظة على مشاكلهما:

"يجب أن نتحدث إلى هيثم، تقول آمال، لأن هذا يمسنا كعائلة. إنه يعتقد باننا على جهل تام بالقواعد الاجتماعية ولكن ما دامت سمر في بيت والديها فهي غير ملزمة بالقيام بزيارات هناك دون أن تكون مدعوة وقلنا له أيضاً أنه ليس من حقه التدخل في الشؤون العائلية ما دامت لا تزال في بيتنا".

كل هذه التوترات تميل نحو التقليل من المركز الاجتماعي لعائلة سليمان وتمس بشرف العائلة وهذا ما تشير إليه مثلا الانتقادات التي وجهها هيثم لعائلة سليمان حين اكتشف لوحده بأن إحدى البنات، وهي حنان، مريضة بداء الصرع وخلل عقلي طفيف وهذا بالإضافة إلى النظرة إلى هوية العائلة ما يؤثر بالضرورة على مميزات عروسة المستقبل. لم تجلب هذه المناوشات انتباه الإخوة إلى أن رأى هيثم سمرا وهي تركب تاكسي لوحدها على الساعة الثامنة ليلاً فجاء يعاتبهم لفشلهم في القيام بدورهم في حماية شرف امرأة ما زالت تعيش بينهم في منزل أسرتها رغم أنها متزوجة وبالتالي يتحملون مسؤوليتها[1]. بعد هذه الحادثة الخطيرة التي كادت أن تؤدي إلى فسخ الزواج وهذا إثر قبول جمال ومحمود بالطلاق[2] تقرر تأجيل الزواج إلى أجل لاحق لأن سمر رفضت التخلي عن حلم البنات الصغيرات، حلم يتكون من فستان العرائس الأبيض الجذاب والذهب الذي اشتراه هيثم وإمكانية بسيطة لأن تتنعم بحياة امرأة عادية.

---

(1) ما زال محمود يعيش بجوار عائلته، أما جمال فيسكن حي جبل نزهة المجاور للمخيم في عمارة الوالد التي يقيم بها أيضاً أخ موسى سليمان.

(2) الطلاق إذن أقل إهانة بالنسبة لسمر وعائلتها لأن الزوجين لم ينتقلا إلى بيت الزوجية ولهذا فالزواج الحقيقي لم يتم.

منذ بدايات الزواج اصطدمت سمر بوابل من الشتائم التي تطلقها عليها حماتها والتي ترتكز على الصورة السيئة التي تحملها عن سكان المخيمات وخاصة البنات اللواتي تعتبرهن بدون شرف. وصمتها عدة مرات ب "العاهرة" و"بنت من الشارع" ثم بدأت تشكك في عذريتها: "أنا لم أر دمك". للمرة الأولى قرر هيثم أن يدافع عن سمر وذلك باقتراحه تقديم لحاف السرير. تلقت الانتقادات على كل سلوك تقوم به في المنزل ولم تكن تجرؤ على طلب أي شيء من زوجها لأنها إذا ما فعلت تنهال عليها الشتائم التي تذكرها بأصولها وبالمخيم وبالفقر وذاك طبقا للصورة الأكثر شيوعا مما يحرمها من الوصول إلى ما تطلب. بعد هذه الحادثة الزواجية، قررت نساء المنزل رفض كل زيارات للنساء الباحثات عن خطيبة طالما بقين في المخيم وذلك ما دفعهن إلى البحث عن سبل مغادرته:

"إن هذا يطرح مشكلة بالنسبة لغالبية الناس تقول سمر. ترين مثلا كل ما جرى لبنت الجيران...جاءت مجموعة من النساء للتقدم لخطبتها وحينها علقت إحدى أخوات الرجل قائلة: "ما الذي سوف نقوله للناس ؟ باننا ذهبنا نخطب بنتا من المخيم ؟" وبذلك أفسدت كل شيء".

إن العلاقة الزوجية التي يحددها التقييم العائلي غير المتساوي والانتقادات الموجهة للسلوك الجنسي المفترض لسمر وبالحياة اليومية مع حماة تحب التملك وتتبدل بسرعة، تتفسخ في ظرف قصير. الملاحظ أنه بسبب هذه التصورات التي تقدم عن نساء المخيمات، أصبحت الحياة الداخلية للزوجين واحدا من الأماكن التي تتبلور فيها التوترات ومنها ينطلق العنف الشفهي والفيزيائي لهيثم، مضافا إلى بعض المشاكل الشخصية، وهذا بعد 15 يوما من الزواج. إن هذا يصعّد من التوترات المتعلقة بالجنس في مجتمع - كما تشرحه مايسة من إتحاد المرأة الأردنية والتي كبرت في مخيم البقعة - يهتم كثيرا بقضية الشرف الجنسي للنساء ويميل إلى بناء الفعل الجنسي والمتعة كأحد واجبات الزواج وفي نفس الوقت كأحد الطابوهات التي تجلب العار للنساء من جهة واستعمال هذا التناقض إلى الزيادة في تعقيد الجنس في الزواج:

"الحياة الجنسية هي كل شيء بالنسبة للمرأة لأن الرجل يهمه أن تكون المرأة

عذراء وذلك بسبب الأطفال والإسلام ونظرتهم إلى المرأة، فهي إما أن تكون زوجة أو أما أو أختا. لا أحد يتحدث عن الجنس داخل العائلة. في المدرسة الثانوية كان بحوزتي كتاب لنوال السعداوي فكنت أخفيه لأن ذلك "عيب". الكثير من النساء يتلقين صدمة مع الزواج لعدم معرفتهن بالأمور. يفضل الرجل جهل زوجته بهذه المسائل لكنه في نفس الوقت يحب أن تمارس معه الجنس بطريقة جيدة ولكن كيف ؟ ما دامت إذا ما ظهرت وكأنها تعرف شيئا ما فإنه يسألها: "من أين لك هذه المعرفة ؟" ثم لن يثق فيها بعد ذلك أبدا ويتصور أن لها علاقات مع رجال غيره. لهذا السبب فالمرأة غير حرة في حياتها الجنسية مع زوجها ولا تخوض معه أبدا في هذا الموضوع. في كثير من العلاقات بين المرأة وزوجها هناك مشكلة جنسية والبعض منهن يتم اغتصابهن في حياتهن الزوجية لأن المرأة هنا لا تستطيع أن تطلب ممارسة الجنس وبنفس الطريقة لا تستطيع أن ترفض حتى المتعلمات منهن"[1].

في قصة سمر طرح مشكل فض البكارة بحيث أن غشاء المهبل لم يتم خرقه طيلة الأيام الأولى من الإقامة في النزل مما أدى بأم وخالة وأخوات هيثم إلى اصطحاب سمر إلى طبيب أخصائي في أمراض النساء وذلك ما هدأ الأحوال بعد ذلك بقليل.

استقبلت أخوات سمر وأم جمال العنف الممارس عليها من طرف هيثم وأمه استقبالا أليما لأنهن عجزن عن إيقاف ممارسة ذلك على أحلام من طرف مصطفى ولهذا أدى ذلك بأخواتها وأم جمال وعلاء إلى اتخاذ مواقف صارمة، فعبروا عن استعدادهم للذهاب إليها وإحضارها إذا ما رغبت في ذلك، بيد أن الإخوة الكبار نصحوا بالتريث. بعد ذلك بشهرين، وعلى إثر المشهد الخامس من مسلسل العنف الممارس عليها، طلبت سمر من زوجها أن يأخذها إلى جبل الحسين. لم تكن عازمة على فسخ الزواج وقررت بعدها العودة إلى منزل هيثم آخذة برأي إخوتها الكبار ودون أن تخبر أخواتها بذلك. إن هذا يعد تهديدا للموقف الجماعي الذي يتخذه منزل المخيم واستعمال النساء للغة الدفاع عن مركز العائلة والتقاليد التي تقضي بأنه بمجرد ما تذهب سمر إلى بيت أهلها يصبح من واجبها القبول باقتراح عملية التفاوض الجماعية التي يقوم بها الذكور

(1) عمان، 10/11/2000.

ولا تختار بمفردها وفي أي لحظة السلوك الواجب اتخاذه في الخلاف الزواجي.

منذ بداية الكلام في انتظار المفاوضات أدرك كل من جمال ومحمود المشكلة انطلاقا من فهمهما للعادات المرتبطة فقط بالصورة الاجتماعية لسمر فحاولا بذلك عزلها لأنها مخطئة حسب رأيهما وانطلاقاً من مسيرتها الماضية وبالرغم من موقف عائلة هيثم من عائلة سليمان فقد جعلا من النزاع قضية شخصية ليست لها علاقة أصلا بمركز العائلة. همهم الوحيد هو ألا تصبح القضية شأن عام ولا تكون محل إدانة اجتماعية: "الجميع سيتكلم الآن" فكر الأخوان لأنه وكما تقول آمال "يجب على البنت ألا تغادر منزل زوجها بعد شهرين من الزواج فقط. عليها أن تقبل وأن تنصت إلى زوجها وأن تكون صبورة". إن مركز المرأة المطلقة عار ويفترض مراقبة دائمة ومسؤولية ذكرية لم يرغب الأخوان في تحملها:

"الفتاة المطلقة، كما تقول آمال، لا تستطيع الخروج وحدها ومن واجبها أن تبقى لمدة أربع أو خمس سنوات في البيت كل الوقت تقريبا وهذا أسوأ من الفتاة العازبة. المرأة المتزوجة تفعل تقريبا ما تريد وطيلة حياتها سوف يقول الناس: "إنها مطلقة" حتى وإن تزوجت ثانية".

هنا كما في الكثير من النزاعات الزواجية يعد توظيف الرجال لخطاب حماية السمعة العائلية بمثابة الأداة للتملص من ثقل المسؤولية التي تنجر عن مآل المرأة المعنية وتفضيل، كرها أو اختيارا، عائلتهم الخاصة - زوجاتهم وأبنائهم - واعتبارات شخصية مع التأكيد على السلطة البطرقية والإيديولوجية العائلية التي بدورها تمكّن لتلك السلطة. فالخطاب المتمحور هنا حول ضرورة المحافظة على صورة أمام المجتمع مع إنكار وجود النزاع يرتكز بالضرورة على تضامن ذكوري أكثر منه عائلي بسبب العلاقات الصعبة بين الجنسين على المستوى الاجتماعي. وهذا ما أدى بالأخوين وخاصة محمود إلى اتخاذ موقف مساند لزوج سمر. أول مرة ذهب فيها هيثم إلى الحانوت كي يفك الخلاف بادر بعدم ترك فرصة الكلام لسمر، فراح يصرخ وينكر أنه ضربها قائلا لها: "أنت كذابة". ردت سمر بطريقة تبدو بحكم المجتمع مفرطة بالنسبة لامرأة ("إذا كنت كاذبة فأنا لا أريدك منذ الآن") وذاك ما أدى بمحمود إلى تعنيفها جسديا.

أما بالنسبة للأخوات فإن النزاع هو مشكلة عائلية ويهمُّهن الدفاع عن سمر

باسم المحافظة على الهوية ومركز عائلة سليمان المهدد بفعل الطريقة التي يتم التعامل بها مع ابنتهم من طرف عائلة زوجها التي يجب أن يثبتوا لهم أنها ليست "بنتا من الشارع" ولكن "بنت ناس". يجب ألا تعود إليهم ما دام الزوج لم يأت، كما تقتضيه العادات والتقاليد، مصحوبا ببعثة من الرجال يطلب عودتها ويتباحث في شروط المصالحة. في هذا المضمار طالبت الأخوات بإخراج الزوجين من تحت تأثير الحماة بواسطة كراء شقة يسكنان فيها لوحدهما. نجحت آمال في جلب الأم إلى صفهن رغم الضغوطات التي مارسها عليها ولداها، وبعد نقاش حاد توصلت أم جمال أن تطلب منهما مغادرة البيت العائلي الذي يعتبرانه ملكا لهما. بعث جمال ومحمود بعمهما، أخ موسى، كي يدافع عن موقفهما لكنه وبعد الحديث الذي أجراه مع البنات اقتنع بالموقف العائلي الذي يدافعن عنه. في هذه اللحظة قررت ازدهار عدم التدخل كثيرا أمام الملإ تاركة المكان لآمال وأم جمال وعلاء الجزء الرسمي من النقاش لأن موقفها العائلي قابل للرفض، فلا أحد ينكر شخصيتها القوية ويُخشى أن تُتهم بتدبير حيلة لخلق نزاع زواجي بسبب عدائها لعائلة هيثم بحكم أنها كانت أول من يلاحظ الاحتقار الذي أبدته وبسبب عنوستها أيضا. أما ندى فكانت بعيدة كثيرا عن القواعد الاجتماعية لذا فلن يؤخذ كلامها مأخذ الجد من قبل أمها أو رجال العائلة.

يفترض دفاع النساء عن العائلة إلقاء الضوء على عجز الرجال المسؤولين القيام بالمهمة وإعادة التفاوض حول الإرث الرمزي والسلطة العائلية التي مررها موسى سليمان إلى جمال ومحمود. تقول ندى التي نادرا ما تتحدث عن العادات الاجتماعية:

"الشيء الوحيد الذي يهمهما هو رجوعها هناك. يودون إغلاق الأبواب وليحدث بعدها ما يحدث. إذا ما نظرنا إلى العادات فهذا غير ممكن لأنه على الزوج أن يأتي ويصر طالبا رجوع زوجته وهنا تبدأ المصالحة. لو كان أبي حيا، رغم كل ما يوجه له من انتقادات، لكان كل شيء مغاير تماما لما حدث الآن. كان عارفا بالعادات والتقاليد ولهذا يعلم ما يجب فعله في الظرف كذا. منذ الوهلة الأولى كان سيرفض طريقة تعاملهم (عائلة هيثم) معنا، وهنا كان سيبقي على بنته معه في المنزل حسبما تقتضيه العادات".

إن هذا الفشل بعد سلسلة من المشاهد العنيفة جدا أدى بآمال وندى،

الفتيات الأصغر سنا، إلى إعادة النظر في الوصاية على الإرث، انطلاقا من مفهوم للوحدة العائلية[1]، والذي حازه الأخ الأكبر برضا الجميع. اتفق كل من البنات والأم وعلاء على أن جمال يتميز بضعف في التسيير الاقتصادي والمالي وذاك ما يدفعهم إلى عدم الثقة فيه خاصة وأنه نادرا ما يتحدث إلى أمه أو أخواته عن تسيير ممتلكات الأب حتى أن الأم لا تملك أموالا بإمكانها التصرف فيها كما تشاء. الكل يذكر، وكان الوالد حينها حيا، فشله في تشكيل منشأة لصناعة الأحذية وتضييعه لقمة مالية قدرها ستين ألف دينار وضعفه في عمليات المساومة مع عمه الذي جعله يدفع فاتورة الكهرباء والغاز في الوقت الذي يعيشون فيه مع بعض في بناية أعارها سليمان لأخيه مؤقتا وسكن فيها جمال بعد ذلك أيضا. لم تتضامن ازدهار مع أخواتها في موقفهن ضد جمال بفعل العلاقة القوية التي تربطها به ولم ترغب في تأجيج الشقاق بطلب حصتها من الإرث. حتى وإن سحبت ندى وآمال في النهاية الطلب المودع لدى المحكمة بعد أن أقنعها أحمد زوج مريم فإن آمال ترى بأن ذلك وسيلة وحق لن تتورع عن استعماله والمطالبة به إذا ما استمر الإخوة في عدم تقديم الحماية اللازمة لهن. يرى الجميع وخاصة ابتسام التي لا تملك موردا آخر غير هذا المنزل بأن هذا النزاع أدى إلى المحافظة على ملكية المنزل العائلي الموجود بالمخيم وعدم الذهاب للعيش على قطعة الأرض بضواحي عمان التي بنى فوقها الأخوان وكذا زوج أحلام دارا لهم الشيء الذي كان سيبقي على التسيير الجماعي الذكري والذي لم تعد تأتمنه. لقد أعدن ترتيب الصالون بمنزل المخيم بشراء أرائك عوضت الأفرشة التي كانت

---

(1) قانونيا هنا للأخوات نصف حصة ما يأخذه الأخوان. في فلسطين ما قبل 1948 كانت البنات تتخلى عن الإرث مقابل الحصول على دعم علائقي ومادي يضمنه الإخوة وفي حال عدم احترام هذا التقليد فإن ذلك يقود إلى قطع العلاقة. تمت إعادة إنتاج هذه العادة على مستوى واسع خاصة في الأوساط الشعبية كما تؤكد ذلك الدراسة التي قامت بها Annelies Moors في مجتمع نابلس وضواحيها في سنوات الثمانينيات. حسب الباحثة فإن الإرث مرتبط بالوسط الاجتماعي وشكل العائلة بحيث أن البنات دون إخوة والأرامل من دون أطفال ذكور أو اللواتي لهن ضرات معهن أطفال يكن أولى من يطلبن حقهن في الإرث. أما بنات الحضر وبنات العائلات الميسورة فيكون لهن الحظ في الحصول على حصتهن من الإرث ميكانيكيا من دون المساس بالعلاقات بين الإخوة والأخوات. أنظر Moors، 1995.

موضوعة على البلاط مباشرة وغيرن الستائر التي تحجبه عن أنظار العابرين ثم فكرن في كرائه بهدف إيجاد منزل آخر أكثر راحة يكون خارج المخيم وفي حي أقل عرضة للانتقاد.

تزايدت حدة فشل الرجال برفض جمال للعب دوره في النزاع بسبب رفض سمر، بعدما عادت إلى بيتها، العودة معه على إثر اجتماع أول للرجال دار بين هيثم وصهرين له من عائلة العبادي من جهة والعم، الأقرب من جهة الأب، وجمال وزوج مريم. يقول هيثم أنه لم يتمكن من كراء شقة لأسباب اقتصادية كما يرى أنه من واجبه البقاء إلى جانب أمه الأرملة بحكم أنه الابن الوحيد. لم يكن جمال ومحمود من ضمن البعثات الأخرى التي كانت تأتي لتحكي عن الخلاف وتحاول إقناع سمر بالرجوع لأن هذه الأخيرة وجدت نفسها من دون وسائل للرفض وهذا مهما كانت آراء أخواتها أو أم جمال:

"الكثير من الرجال أتوا إلى هنا تقول ازدهار. كانت مرغمة على الذهاب كي تتجنب حديث الناس الذين سوف يقولون بأنها هي التي لم تحاول وأنها لم تقدر على التحمل. أكدت الشروط على عدم ضربها من قبل هيثم وعلى أن تفعل في البيت ما يروق لها وأن تبتعد عنها أم هيثم وخالته وتتركانها وشأنها وتقللان من التحدث إليها".

أرسل جمال ابن خالته نيابة عنه واعتقادا منه أن الأم ستحس بأنها ممثلة من قبل قريب لها أحسن تمثيل، أما ازدهار فتستعمل هنا أيضاً لغة التقاليد العائلية قائلة:

"كان من المفروض أن يأتي جمال لأنه أكبر سنا من ابن خالته الذي لم يبلغ من العمر سوى 38 سنة فقط ولأنه أقرب منهن ولا يدعهم (عائلة خالته) يتدخلون في شؤون عائلتنا بحكم أننا لا نتدخل في شؤونهم".

نلاحظ هنا أن اللغة المذكرة للنسب (الحمولة) غائبة تقريبا في المبادلات اليومية وليس لها سوى دور طفيف في تمثيل خيارات الزواج وسط العائلات ذات الأصول القروية، في حين أنها تحافظ على فعاليتها الاجتماعية ويمكن أن يتم اللجوء إليها في حالات النزاع لحظة تأكيد العائلات أمام العامة على الهوية التقليدية وبشكل ما السلطة البطرقية على مستوى العشيرة، تلك السلطة التي تمت زحزحتها. على نفس المنوال، حين قدم زوج مريم مساعدته لسمر بإيجاد محامي

لها وبدفع مصاريف الطلاق، تم إخفاء خبر هذه المساعدة على جمال ومحمود لأنه، وكما تقول ازدهار "عيب أن يتدخل رجل من حمولة أخرى في شؤون عائلة سليمان" وهذا رغم وجود علاقات جيدة مع صهر أصوله من نفس القرية.

يستعمل الفاعلون الاجتماعيون، رجالا ونساء، استراتيجيا لغة هي قبل كل شيء مورد مهم للسلطة. مع مرور الوقت وبعد أن أصبح منزل المخيم حرا من تواجد الإخوة الكبار، ومع استعمال العلاقات الشكلية على مستوى العائلة الموسعة فإن المشكلة التي طرحت تحتاج إلى تدخل ذكوري تحاول النساء تفاديه لوقت معين قبل أن يتم تذكيرهن باحترام حدود النسب، الشيء الذي بالنظر إلى الموقف الذي تدافع عنه ازدهار يصبح رفضه صعبا. تود النساء الحصول على المصادقة على حقوق عائلة موسى فيما يخص ملكية بناية جبل نزهة الذي تخلى عنه الأب مؤقتا لأخيه وكان موسى سليمان قد قال أمام شاهدين وهما زوجا أحلام ومريم بأن هذه الملكية تعود إلى أولاده. لم يعجل العم بتثبيت هذه الكلمة قانونيا مما زاد في مخاوف البنات وأم جمال في حالة موت العم. هنا أيضاً فشل الإخوة الكبار ولم يتمكنوا من إرغام عمهم مع احترام شروط اللياقة والحساسيات في إطار علاقة عائلية قريبة جدا. حاولت ابتسام التحدث إلى عمها لكنه طردها بعنف وبذلك قررت جلب تدخل وسيط فعال قادر على ضمان الوزن القانوني لمثل تلك الكلمة ووقع اختيارها على ابن عمها النائب مما أثار استياء جمال باسم المحافظة على مشاكل النسب داخل النسب واحترام علاقة القرابة مع رجل هو العم الوحيد للعائلة.

يؤدي رفض السلطة الذكرية عن طريق إلقاء الضوء على فشلها في إعادة إنتاج الهوية العائلية وضمان حمايتها، الاجتماعية منها والمادية، وهي الطريقة الوحيدة الممكنة في هذا الإطار العائلي، إلى إبطال دور الرجال وهذا ما يمسهم حتى في ذكورتهم ويصعد من استقطاب النزاع فيما يخص الهويات والأدوار الجنسية والتضامنية الذكرية منها والأنثوية. بعد رجوع سمر وجد هيثم نفسه في لب النزاع العائلي الذي تطور بفعل خلافاتهما الزوجية بدأ يستعمل كليشيهات حول النساء ليؤجج القطيعة العائلية ويدعم سلطته على سمر. قامت آمال بدعوة سمر للغذاء في الخارج احتفالا بعيد ميلادها لكن هيثم أراد أن يرفض لها

الخروج أو ظن أنها تريد مغادرة الدار فرجع إلى سلوكه العنيف واتصل هاتفيا بجمال ومحمود وشرح لهما الوضعية وطلب منهما المجيء. استقبلا القصة وكأنها جزء من حكاية النزاع الكامن وراء الإرث (حول النية المبيتة للاستيلاء على قطعة الأرض) وبدآ يظهرا بعض الاحتراس من نساء العائلة الذي يقوم على بعض التصورات الثقافية المهينة للمرأة. إن المساس برجولتهما يتمثل في مواقف نساء المنزل من جهة وفي إدراكهما بالفشل في أداء الدور الاجتماعي الذي تفرضه عليهما تلك الذكورة. كان هدف رد فعلهما هو تأنيث (sur-féminisant) أخواتهما إلى أقصى الحدود. أصبحا لا يدركانهن سوى عبر منظار "الطبيعة الأنثوية" والتي هي "بناء اجتماعي تم تطبيعه" (construction sociale naturalisée) حسب تعبير Bourdieu، يمنح شرعية الاحتجاج ضدهما لأنه يحدد بعض أنواع السلوك التي تمثل بالضرورة تهديدا لسلطتهما وهويتهما الرجالية ويدعم من تضامن الذكور في حالة تبدو أنها نزاع بين الرجال والنساء. لم يشككا إذن في كلام هيثم حين قال بأنها تريد أن تهرب مع أختها آمال، ليس هذا فقط بل راح محمود يضربها ضربا مبرحا بحضور هيثم وأمه ثم ضربها وهي في السيارة التي تقلها إلى جبل الحسين. قبل الوصول إلى المخيم، طلب منها النزول من السيارة خوفا من أن وجهها المتورم يثير تساؤلات الجيران، وأكملت طريقها وحيدة مشيا على الأقدام. تشرح آمال الوضع بمرارة قائلة: "لقد قام بتلك الفعلة انتقاما منها ومنا جميعا لأننا طردناهما تقريبا. يتحدثان عنا وكأننا عاهرات يرتبن الأشياء في السر ويدبرن لا ندري ماذا".

إن المسارات الأنثوية، أكثر من المسارات الذكرية، محددة ومراقبة من طرف الدور الجماعي الذي أوكل لهن وخاصة تجاه العائلة ثم أن نوعهن ونشاطهن الجنسي، اللذان يحددان الأهم من علاقاتهن الاجتماعية، ينزعان إلى نزعة فردية لا تفرض نفسها إلا بصعوبات كبيرة وفي بعض الأحيان مع مرور السن والتي غالبا ما تمثل ضريبة اجتماعية وشخصية. هكذا يتم تعريفهن بسهولة باستعمال "الطبيعة الأنثوية" وبذلك يكن معنيات أكثر بأعمال النساء الأخريات خاصة تلك التي تثير الاستياء وهذا ما يحدث عموما داخل العائلة التي هي مكان لإعادة إنتاج الهوية الجماعية وتمرير علاقة النسب وهوية تحترم الحدود بين

الجنسين. فالأمهات هن أولى المسؤولات عن سلوك بناتهن بفعل التربية التي لقنهن إياها من جهة والخصائص الطبيعية التي منحنهن إياها من جهة أخرى وهذا ما يؤدي في بعض الحالات إلى صعوبة الدفاع عنهن. تقول عايدة في هذا الإطار حين تتذكر خلافاتها مع أخيها الكبير بسبب نضالها: "كانت أمي تود حمايتي ولكن لم يكن أمامها أي خيار آخر. في الحقيقة كانت تؤيدني لكنها كانت حريصة على أن تبدو دائما معارضة لما أقوم به". على نفس المنوال في قصة شرف أخرى تم نقلها بمخيم جبل الحسين، بعد أن سوى الأب المشكلة التي تسببت فيها ابنته، اغتنم الفرصة كي يطلّق زوجته معتبرا إياها مسؤولة عن الفضيحة كي يتزوج مصرية. هنا تدعم هذه الإدراكات التفسير القائم على الهوية الجنسية التي تجعل كل واحدة من الأخوات مسؤولة عن أفعال الأخريات. تقول آمال أن سمر عادت إلى هيثم من جديد بعد أن وعدها بكراء شقة وبذلك وضعتهن في موقف صعب للغاية:

> **"إنها في كل لحظة تغيّر رأيها وتتكتم على بعض الأشياء ثم أنها تحكي قصتها لمن هب ودب وبهذا تمنعنا من التحرك جماعيا وتلوث سمعتنا بأفعالها العشوائية. يبدو أن أمي كذلك بدأت تحكي ما ليس يلزم ولذلك كنا نراقبها كلما قدمت إلى بيتنا جارات أو نساء من القرية".**

انطلاقا من تلك اللحظة ورغم تردد سمر الخطير فإن ازدهار قررت علانية أن تتحمل توجيه مصير العائلة. رفضت سمر إيداع شكوى لدى موظف الشرطة الذي كان موجودا بالمستشفى الجامعي الذي تتردد عليه وهذا بعد أن طردها طبيب المستشفى الإسلامي من قبل رافضا معالجتها من دون ذلك الشرط. قالت بأنها تخوفت من الانعكاسات التي قد تأتي من شبكة علاقات زوجها ولا ترغب أيضاً في إرسال أخيها إلى مقر الشرطة. لم تتصل إي من الأخوات باتحاد المرأة الأردنية رغم أنهن قضين سنوات عديدة كمناضلات فيه ويبدو أن هوية عائلة سليمان تصعّب من حل المشكلة على يد أطراف خارجية إضافة إلى أن هذا العمل يؤدي إلى فقدان الثقة في نساء المنزل. قررت النساء إذن مراقبة الوضع بالموازاة مع التدخلات الذكرية التقليدية والتي ليس لهن عليها أي تأثير مباشر ولهذا لجأت ازدهار إلى فصل العائلة، المتكونة من كل الذين يعيشون في المنزل العائلي بالمخيم، عن شبكة علاقاتها الاجتماعية القريبة. أصبحن يحترسن من

الزيارات ويراقبنها ومن كلام الناس في الخارج ويمنعن على الثرثارين والوسطاء المحتملين المجيء والقيام بحركات غير منطوقة لكنها ذات معنى بخصوص انكفاء الأسرة على ذاتها وفي نفس الوقت أودعن طلبا للطلاق بالمحكمة.

رغم أن الإجراءات الجارية تمنع هيثم من طلب رجوع زوجته فإن شبكة العلاقات (الوساطات التي يمكنه اللجوء إليها) مع رجال شرطة الحي وعناصر من مصلحة الاستخبارات والمركز الاجتماعي المرموق لعائلته في المجتمع الأردني مكنته من تهديد سمر بإعادتها إلى المنزل طبقا لشروط "بيت الطاعة"[1] وحرمانها من كل الحقوق:

"كان، حسب رواية ازدهار، يقول لها: "كل أجهزة الدولة في صفي" لأن القانون ليس في صالح النساء وأنه يعرف رجال المخابرات وأناس آخرين لأن أخواته متزوجات مع أردنيين من "العبابيد" (عائلة العبادي التي أشرنا إليها سابقا) الذين يكرهون الشراكسة (الأردنيين من أصل شركسي) والفلسطينيين".

يستعمل هيثم قضية الشرف للتقليص من مركز العائلة باختلاقه سلوكات ممنوعة وراح يتهم الإخوة بفشلهم في أداء دورهم كي تكون له السطوة في المفاوضات ويريد في نفس الوقت حرمان سمر من كل حماية عائلية وذلك ما عبّر عنه قائلا بلغة عنيفة: "سوف أجعل أخويك يقتلانك" لكن ازدهار تمكنت من تفادي الخطر الكامن في موقفه. التقى هيثم سمرا في الشارع فتبعها واعتدى عليها جسديا ولم تكن تملك سوى أن ترافقه إلى مقر الشرطة بالمخيم ولم تكن بحوزتها الوثائق الضرورية التي تثبت الإجراءات الجارية وهو يثبت بأنها لا زالت زوجته وبدأ مناوراته كي ينقلها إلى مقر الشرطة بالحي الذي يقطنه حيث له الكثير من الأصدقاء ثم نادى على محمود وادعى أنه رآها مع أحد الرجال. جاء رد فعل ازدهار مبادرا وذلك ما ضمن لهن الحماية حيث توجهت إلى بيت أخيها وأخبرته بأن هيثم مجرد كاذب وطلبت منه الذهاب إلى مركز الشرطة وإذا لم يفعل أعلمته بأنها سوف تذهب لإحضار أختها بنفسها، وذلك ما حدث فعلا. بعدها توجهت

(1) ترتيب إداري يبيح للزوج أن يطلب من المحكمة عودة زوجته إلى البيت إذا ما ضمن لها منزلا لوحدها (بعيدا عن عائلته) وظروف الحياة الكريمة ودفع النفقة وفي حالة رفضها فإنها تعتبر غير مطيعة (ناشزة) وتفقد حقها في النفقة طيلة الانفصال وفترة العدة وفي المؤخر بعد ذلك.

إلى مقر الحاكم (المختار) بعمان وشرحت له الوضع وكان الرجل عارفا بإجراءات الطلاق ولهذا أمر بحبس هيثم بضعة أيام ومنع عليه الاقتراب من سمر. إن هذا الحادث يكرس نقل السلطة من الأخوين إلى ازدهار من جهة واستقلالية العائلة المتكونة من النساء ببقائهن بمنزل المخيم. لم تكن ازدهار تغادر المنزل طيلة هذه الفترة إلا نادرا وذلك لحمايتها عند الضرورة، وتعبر عن الموقف بقولها: "أنا المسؤولة هنا".

حكمت المحكمة (التفريق) بطلاق سمر وقررت أن تكون قيمة "المؤخر" 2200 دينارا من أصل 4000 دينار المنصوص عليها في عقد الزواج، وكانت قيمة مرتفعة لأن العائلة لا تنتمي إلى الشبكات الاجتماعية القريبة. كانت قيمة "المقدم" المدفوع لسمر في شكل ذهب وثياب كما جرت العادة هو 1000 دينار وجاء ذلك مطابقا لرغبة موسى سليمان الذي لم يكن يحبذ ارتفاع هذه القيمة أو يتم تبادلها بين العائلات. رغم ما كنّ فكرن فيه، يبدو أنهن لم يكنّ في حاجة إلى استعمال الاعتبارات ذات البعد الجنسي (و خاصة السلوك الجنسية الممنوعة - الحرام) للحصول على هذا النوع من الطلاق بحيث تم الاكتفاء هنا بالضرب والمعاملة السيئة مما يسمح للمرأة حتى في حالة رفض الزوج بالحصول عليه دون أن تفقد حقها في الحصول على المؤخر والنفقة طيلة فترة الانفصال والعدة. بعد أن تم الطلاق، اكتشفن بأن الزواج لم يتم كاملا بلا شك وذلك ما أدى بهنّ إلى مقابلة طبيب مختص في أمراض النساء والذي أكد لهن بأن سمر ما زالت دائما عذراء وذلك ما ساهم بالنسبة لهن جميعا في حل رمزي لتلك الحادثة وفي التقليص من الإحساس بضياع الشرف المرتبط بزواج قصير سبب الإهانة لسمر ولكل العائلة. إنها حادثة لا يمكن التهوين منها في حالة إقدام سمر على الزواج ثانية وكما تقول ازدهار: "من الصعب جدا أن تكون المرأة مطلقة في هذا المجتمع وإن كانت سمر ما تزال بنتا (لسّه بنت). غشاء البكارة على ما يرام رغم أنه ممزق في إحدى زواياه لكن ذلك ليس بالضرر البليغ".

العبور المفيد للحدود الجنسية: حركية النساء والمحافظة على مركز العائلة

إن هذه النسوية الشعبية التي لا ترفض القيم العائلية والذكرية وتميل، من خلال إعادة بناء شبكة العلاقات النسائية، إلى إعادة الفصل بين الجنسين وتدعيمه وهي وسيلة لفرض الاختيارات الفردية في مجتمع يحاصرهن كثيرا وارتكابهن للتجاوزات فيما يخص مسؤولية إعادة إنتاج هوية عائلية واجتماعية ووطنية. إنها تسمح بفرض السلطة الأنثوية دون أن يكون هناك رفض صريح لما يقوم عليه المذكر والمؤنث. وإذا كانت عملية إعادة تعريف الأدوار الجنسية قد تمت بواسطة هذا الانتقال للسلطة فإنها تمت أيضاً بسبب فشل الرجال أو غيابهم وعليه وجبت التفرقة بين مستويين في مفهوم الأدوار الجنسية. إنها تعني في المستوى الأول كما يقول Oliver Schwartz[1]، مجموع السلوكات الدقيقة الملزمة التي يرتكز عليها الفرد في تعامله مع الآخرين وفي قطع مسيرته، وفي المستوى الثاني هي ما يمكن تسميته بالبنية الهرمية للأدوار الجنسية المربوطة بالهويات الجنسية، بخصائص المذكر والمؤنث، ولها وظيفة التمثيل ووظيفة رمزية. تسمح النسوية الشعبية للبنية الهرمية للأدوار الجنسية بإعادة إنتاج ذاتها من خلال الكلام وأن تحد من تأثير انعكاسات هذا التغيير الهائل في السلطة البطرقية في أماكن معزولة. وهكذا ففي المظاهر العمومية التي ينتجها مجتمع المخيمات فإن كون ثلث عائلات المخيمات هي عائلات نساء هو حدث غير مرئي وليست له حمولة للتأثير على شكل السلطة على مستوى المجموعة. مهما تكن التوقعات الاجتماعية من وراء المسارات الأنثوية فإنها تتغير طبقا للخيارات العائلية وبهذا المعنى يمكن القول بأن العائلة تأتي قبل أي تعريف معياري دقيق للأدوار الجنسية وذلك ما يمنح النساء هامشا للتحرك ولكن ليس على القيم وشكل السلطة الممنوحة لكل من المذكر والمؤنث. إذا كانت عملية الانقلاب على السلطة البطرقية لدى عائلة سليمان ممكنة فلأنه تمت المحافظة على صورة تلك السلطة وأنها غير مهددة باعتبارها نظاما رمزيا لتنظيم العائلة وأبعد من ذلك لتنظيم المجتمع.

(1) Schwartz, 1990, p.29.

حين تكون نساء هذه العائلة متضامنات فإنه يتم النظر إليهن على أنهن مجموعة تبقى كل واحدة منهن فيها مسؤولة عن السلوكات الممنوعة التي قد تقوم بها إحداهن، مجموعة تتقاسم هوية جنسية أصبحت طبيعية وهوية عائلية. حين أدرك الأخوان الكبيران بأن مركزهما الرجولي قد مس، قاما برد فعل على نوع من dévirilisation (أي نزع خصائص الفحولة عنهما) بفرض هويتهما الذكرية نحو هيثم الذي وسع في تأويله للنزاع طبقا للتضامن الأنثوي والذكري وحاول (sur-féminiser) تأنيث الأخوات سليمان إلى أقصى الحدود. حاولا أيضاً استعمال الأدوار العائلية الأنثوية لمنع فرض الخيار الجماعي. إن العلاقة بين الأم والبنت هي العلاقة الوحيدة داخل العائلة التي تعتبر كمجموعة مصلحية مسلم بها وتليها بدرجة أقل العلاقة بين الأخوات والتي على النقيض من الأولى يمكن أن تكون عرضة للعبة الظروف ومحددات قانونية أخرى وإلا تكون مجمل العلاقات بين النساء ممثلة في إطار علاقات سلطوية وفي غيرة محتملة يخلقها "انقلاب السلطة" الذي "يكسر التضامن الأنثوي لأنه حساس للتلاعبات"[1] وهذا ينطبق بوجه الخصوص على العلاقة بين السِلفات (بين زوجات الإخوة أو بين الأخوات وزوجات الإخوة) وبالطبع بين الحماة والكنة. لقد استعملا لغة الأدوار الأنثوية لمحاولة إقناع ابتسام كي تترك سمر تعود إلى زوجها ورفضا تفسير النزاع في إطار إعادة النظر في المركز العائلي. يقول محمود لأم جمال التي تلوم عائلة هيثم على احتقارها لعائلة سليمان بواسطة الشتائم التي توجه إلى سمر: "ما يحدث هو مشكل بين الحماة والكنة. أنت لا تحبين سناء (زوجته) ونفس الشيء يحدث بالنسبة لحماة سمر فهي لا تحبها كذلك". إن القصة التي حدثت بجرش ورويناها عن الزواج المتأخر لسَحر، 32 سنة، يدلنا على طبيعة العلاقات بين أخوات الزوج وزوجة أخيهم بحيث استعمل والدها حجج دامغة لإقناعها بقبول الزواج كزوجة ثانية هذا المركز الذي قد لا تحصل عليه بعد وفاة والديها ولا على مكان آخر تعيش فيه غير بيوت سلفاتها ("إلى أين ستذهبين؟ هل تريدين العيش في منازل زوجات إخوتك؟") أو كان يقصد ضمنيا أنها ستكون في وضع

(1) Dauphin, Farge, Fraisse et al., 1986, p. 285.

منحط وحرج للغاية يدفعها إلى طلب المساعدة الاجتماعية. هذا تقريبا ما نقلته إلينا أيضاً سارة التي جاءت إلى مخيم الكرامة مع أمها الأرملة لتعيش مع إخوتها غير الأشقاء الذين كانوا أكبر منها سنا بكثير. لم تكن تستطيع أن ترفض القيام بكل الأشغال المنزلية ولم تكن أمها قادرة على رفع الضغط عنها لأنها كانت هي ذاتها محرومة من أي سلطة في منزل الإخوة غير الأشقاء لسارة الذين لم يكونوا أولادها بل أولاد زوجة زوجها الأولى.

ازدهار على وعي تام بعزوبيتها وبالدور العائلي الذي أوكل إليها وهي في سن الأربعين وتعرف تماما أن نجاعة كلامها يمكن أن تبطل بسبب الأدوار النسائية التي تنظر إلى مواقفها، رغم اختيارها الطوعي للعزوبية، وكأنها مسيّرة من طرف دورها كعانس عليها بعض الواجبات (الطبخ والاهتمام بشؤون المنزل دون أن يكون لها أي سبب يدفعها إلى القيام بنشاطات خارج الدار) والغيرة من أخت أقل منها سنا جاءتها فرصة للزواج. إن وظيفة الحافز المتكرر للغيرة فيما بين النساء والذي يتم النظر إليه على أنه ينتمي إلى هوية أنثوية أصبحت طبيعية هي الزيادة في قوة السلطة الذكرية بتجزئتها وخاصة بدعم الالتزام بالدور المنوط بالمرأة، هنا دورها كزوجة، وبالتالي إعادة إنتاج الأدوار الجنسية داخل العائلة. يساهم أيضاً في إنكار الاختيار الفردي لصالح إعادة إنتاج ضرورية لحالة معروفة اجتماعيا ومشحونة بمواقف نموذجية وهذه طريقة لتغليب قانون المجتمع على الفرد الذي وجد نفسه رغما عنه تحت سيطرة المنطق الجماعي وهذا ما لا يطابق الدور المتوقع لشيء لم يرض عنه الله ولا يمكن أن يكون تعبيرا عن الاختيار بل عن الفشل خاصة في قضية الزواج أو الولادة حيث يلعب القضاء والقدر دوره في تحديد "النصيب" أكثر من أي مكان آخر. بالمقابل هذا ما يؤدي إلى تقليص المسؤولية الاجتماعية للفاعلين باعتبار أن فهم الأفعال يحدث أولا بمقتضى الأدوار التقليدية المنتظرة، وعلى نفس المنوال إذا ما تخلت امرأة عن حقوقها التقليدية مثل المهر فإنها لن تستطيع ضمان الحصول على منافع مادية أخرى حين تتزوج، فما يضيع على الأرضية التقليدية لا يمكن استعاضته في مكان آخر وهذا ما يشرح لماذا تكون النساء الأولى دوما في المطالبة بالقيم التقليدية.

إن المسافة التي تفصل ازدهار عن الدور الذي أوكل إليها خاصة بفضل

ضمانها لمسار فردي ونشاطها النضالي السابق في الحركة النسوية ووعي كل أخواتها بالتقسيمات التي أصبحت ممكنة بتفاضل السلطة الذي تحرض عليه الأدوار الجنسية للنساء مما يسمح لهن بتفادي هذه العقبة والبقاء متضامنات، وذلك بتموقعهن بطرق مختلفة داخل النزاع وهذا باختيار كل واحدة منهن اللغة التي تكون لها فاعلية اجتماعية أفضل ورمزية أكثر وهذا تبعا للحظة الزمنية ونوع المُحاور. حتى أم جمال حين اقتنعت بأهمية إبقاء سمر في منزل المخيم فإنها ردت على محمود، والذي هو رجل دين (شيخ) ويحاول تحميل مسؤولية الخلاف الزوجي لأخته، قائلة: "ليس لأنها ارتكبت خطأ مرة معناه أنها ترتكب الأخطاء دائما. حتى الرسول ذاته ارتكب خطأ فلماذا تريد أن تراها دوما آثمة؟".

رغم التغيّر الاجتماعي فإن الوظيفة الرمزية للأدوار الجنسية تسمح لها بإعادة إنتاج ذاتها علانية، رغم أن تأنيث أكثر من ثلث عائلات المخيمات له انعكاسات من النوع الطويل المدى بإيجاد خاصة إمكانيات "لعبور الحدود الجنسية" ونقل السلطة إلى شخصيات مؤنثة. تبقى الهويات المذكرة منها والمؤنثة في استقرار نسبي بفضل التبادلات الرمزية فيما بين الأنواع، بمعنى أن خصائص المذكر والمؤنث تبقى نفسها، ما يتغير هو حاملها.

بما أن الهوية النسائية لا يمكن أن تسمح لوحدها بتأكيد موقف سلطوي علني فإننا نرى في بعض الأحيان نوعا من الرجولية الرمزية في شخصية ازدهار التي تتباهى ببعض الخصائص الذكرية لكي تعيد إنتاج الهوية العائلية، وباسم العلاقات التي ما زالت تربطها مع إخوتها وخاصة مع جمال فإنها تأسست كوسيط بين عالم الرجال وعالم النساء. هذا الانتقال من مركز مؤنث إلى مركز مذكر هو أيضاً نتيجة للتأنيث إلى أقصى الحدود الذي حصل لأخوات المنزل والذي يلغي موقفهن الجماعي ويزج بهن في موقف هش ولهذا لم تكن ازدهار كامرأة قادرة على امتلاك نماذج حل المشاكل التي تتطلب استعمال اللغة العائلية والتقليدية ولا يمكنها حماية العائلة حماية فعالة أو إعادة إنتاج المركز الاجتماعي للعائلة في مواجهة العالم الخارجي كما تشهد على ذلك القصة الموحية للعبور الرمزي للحدود بين الجنسين التي احتاج إليها تمرير السلطة من الأب إلى ازدهار في المنزل العائلي بالمخيم.

عندما تقرر المحكمة الطلاق فإن تلك عملية طويلة الإجراءات وعويصة التنفيذ. فحين ورد على عائلة هيثم بريد من قبل الشرطة يأمرهم بدفع المبالغ المستحقة تقدم أحد أصهار هيثم، بكونه من عائلة عبادي، ليتفاوض من أجل عدم دفع المؤخر. بقيت ازدهار لوحدها مسؤولة عما تسميه "شؤوننا" وراحت تتباهى إيماء بأنها يمكن أن تستقبله لأنها حصلت على موافقة إخوتها الذين تمثلهم في غيابهم المؤقت من الدار حين أبدى الرجل رغبة في التحدث إلى جمال ومحمود لكنها ردت عليه قائلة: "حين يغيب أخواي عن الدار أصبح أنا الرجل هنا". غطت شعرها بالمنديل لتتحدث معه في غرفة الاستقبال في منزل المخيم وتركت الباب الخارجي المطل على الشارع مفتوحا ثم جلست في طرف الغرفة ليجلس هو في الطرف الآخر المقابل. تقول: "يجب على الفرد الاحتراس من هذا النوع من البشر واحترام القواعد". أخبرته بأن رأي أخويها هو نفس رأي سمر التي تطالب زوجها بأن يدفع القيمة حتى آخر سنتيم حتى وإن كانت ستوزعها على المشردين وهذا كي يحس بأفعاله ولا يعاود الكرة مع فتاة أخرى، وقالت له أيضا:

"لم يكن سهلا على سمر أن تنسى. أما الآن وقد اندملت الجراح، فنحن لا نود فتحها من جديد بالنقاشات في الموضوع. يجب أن يعرف هيثم بأن هناك أشياء لا يمكن إصلاحها وأنه تسبب في الكثير من الأذى. حين ينكسر الزجاج معناه أنه انتهى".

عند اللزوم يجب أن يتم تمثيل أو محاكاة الحماية الذكرية، حقيقية كانت أم لا. فالاعتراف هنا بأن الإخوة لا يعيشون هنا ولا حتى بالجوار ولا يهتمون بهذا النوع من القضايا يمنع حل الخلاف وقد يعرضهن للتهديد (أو لأعمال انتقامية) من طرف هيثم. تستعمل ازدهار هنا لغة شرف عائلة سليمان الذي هو شرفها هي أيضاً قبالة رجل حساس لهذا النوع من الخطاب رغم ميله لعدم الاعتراف بهذا الشرف لعائلات المخيمات. يجب التذكير بأن آخر جملة تفوهت بها تربط ما بين شرف النساء والخصائص الجنسية للنساء التي تصفها بالهشاشة مثل الزجاج الذي ينكسر. إن هذا الجرح لا يمكن أن يندمل سوى بحل مادي ومعنوي وفي هذه الحالة فإن القيمة المالية للمؤخر في لغتها تمثل نوعا من التعويض عن الإساءة وهي بذلك تنزع من محدثها الصامت، وذاك دليل رضاه، كل وسائل رفض

موقفهن وتضع عائلة سليمان في مركز مساو ليس لعائلة هيثم فقط - التي تصبح هنا أقل شأنا بسبب فشلها - بل لعائلة العبادي أيضاً وبنفس الطريقة موقعها داخل التبادلات الاجتماعية والسياسية على مستوى الأمة الأردنية. إنها تجسد هنا شخصا مذكرا مع مد التبادل الاجتماعي بكل الضمانات المطلوبة لأي لقاء بين رجل وامرأة في ظروف حساسة للغاية لأن الحالة تتطلب تقديم صورة ومركز العائلة وهي هنا تعيد إنتاج الهوية العائلية وتتقمص دور والدها.

إن عبور الحدود الجنسية من طرف بعض الشخوص الأنثويين مهما كان صعبا فإنه مقبول ما دام لا يعيد النظر في الأساس الذي ينبني عليه المذكر والمؤنث، ونرى بأنه يشكل مرونة في البنية الهرمية للهويات والأدوار الجنسية تسمح بإعادة إنتاجه. تحكي عايدة قصة نضالها السياسي في عهد الشباب بمخيم ناصر والذي كان يتطلب منها من حين لآخر الذهاب والإياب في ساعات متأخرة من الليل، وتشير من خلال انخراطها في مطالب نسوية محضة، إلى أهمية هذا العبور للحدود بين الجنسين من أجل تأكيد مسار فردي وخيارات أو أفعال مرفوضة اجتماعيا:

"في تلك الأثناء كنت أحب شابا ولكن لم تكن لي أي علاقة معه ولم أكن أراه. اخترت أن أكون قوية وكنت ألبس لباس الرجال، الجينز والقميص التائي وكان كل سكان المخيم يقولون عني: "إنها تشبه الذكور" وكان ذلك لي بمثابة الحماية وإلا لما استطعت أن أقوم بأي شيء وكان يمكن أن أقتل بسبب ذلك"[1].

إن هذا يتجلى أيضاً في المرونة الكبيرة ولين لغة الكلام التي تجعل من محدثاتنا في كثير من الحالات يستعملن المذكر للإشارة إلى أنفسهن أو إلى نساء أخريات وهذا بطريقة طبيعية، دون أن يجلب ذلك الدهشة أو الرفض. أما استعمال المؤنث في المبادلات بين الرجال فهو نادر جدا ومحصور في حالات الصداقة القريبة جدا أو العلاقة الأسرية وهذا للتعبير عن العطف والحنان. إذا كان بإمكان الرجل أن يستعمل من حين لآخر المذكر لمخاطبة امرأة فإن العكس قليل الاحتمال إلا في حالات استثنائية مثل حالة العلاقة القوية مثلا بين أخت أكبر سنا

---

(1) عمان، 06/ 06/ 2001.

من أخ شاب تكون قد ساهمت في تربيته. إن استعمال المذكر، الذي نجده في أغاني الحب الموجهة للنساء والذي قد يعبر عن صيغة محايدة، هو في كل الحالات طريقة لتقوية وزن العاطفة والفعل والشخص موضوع الفحص وبالتالي سلطته.

خلال الحديث تتم المطالبة هنا والرغبة من طرف النساء في عبور الحدود الجنسية حتى وإن كان هذا العبور تكتيكيا أو سريعا وهذا ما تريد تأكيده تحليلات نوال السعداوي في دراستها للمجتمع المصري في سنوات 1970-1980، وإذا ما دخلنا الكتاب من مستواه النفسي فإننا نرى بأنها تحاول تبيان انعكاسات الاستلاب لإرادة التماثل بالمذكر مع الإشارة إلى التناقضات التي تؤدي إليها. في العينة التي اختارتها، لاحظت بأن 63 بالمائة من النساء المتعلمات و72 بالمائة من اللواتي تعانين العصاب النفسي قد كن رغبن في يوم من الأيام في حياتهن أن يكن رجالا[1]. إن هذا التبادل المسموح به بين الأنواع هو موضوع إجماع اجتماعي نسبي حيث لا تلام الفاعلات على افتقارهن المحتمل لكل خصائص الأنوثة لأنهن بتغيير مركزهن رمزيا فإنهن يحمين مساراتهن ويعترفن ضمنيا بتفوق القيم الذكرية. حين يتشبهن بالرجال فلن يجدن أنفسهن في حالة "الإكراه المزدوج" "double bind" التي حللها Pierre Bourdieu، حين تصل النساء إلى مراكز السلطة[2] حتى وإن كان أحيانا لهذا الانتقال ضريبة شخصية وانعكاسات استبطانية ترتسم على الجسم.

كان تأكيد السلطة الأنثوية بفضل عبور ازدهار للحدود الجنسية مفيدا وساهم بقسط وافر في الحركية الاجتماعية للإطارات، أي أن الحركية النسائية لكل من ندى باتجاه البحرين وآمال إلى دبي هي التي شجعت الأصغر سنا على إتباع إستراتيجية للهجرة طويلة المدى نحو دول الخليج. بعد النزاع، أصبح لزاما على

(1) Al-Sadawi, 1991, p. 169.

(2) حسب هذا التحليل "إذا ما سلكن سلوك الرجال فإنهن يعرضن أنفسهن لتضييع الخصائص الإجبارية "للأنوثة" إذا ما وضعن محل التساؤل الحق الطبيعي للرجال لامتلاك مراكز السلطة، وإذا ما سلكن سلوك النساء فإنهن يظهرن العجز وعدم التكيف مع الوضعية" .(Bourdieu, 1998, p. 74)

جمال ومحمود حين يأتيان إلى المنزل البقاء في غرفة الاستقبال المخصصة للضيوف ولا يستطيعان الدخول إلى المنزل (جُوّه) ولا يستقبلهما سوى ابتسام وعلاء وازدهار لأن آمال وسمر وندى لم يعد لهن معهما أي اتصال. أصبح الفصل خلال الزيارات بين ما هو مكان عام وما هو خصوصي، المتمثل في بقية المنزل، ينطبق على الأخوين الكبيرين اللذين لم يعد في إمكانهما الاطلاع على الحياة الحميمية للبيت ولا على قول كلمة فيما يخص خياراته. مع ذلك فقد قلت مساهمتهما في ميزانيته أكثر فأكثر الشيء الذي لم تقبله الأخوات الصغيرات أصلا خاصة وأن الحانوت الذي يعيل العائلتين لم يعد مربحا. ترى ازدهار أن القطيعة العائلية لا تعفيهما من واجب المساهمة لأنهما "يعيشان من عمل أبي".

سمحت إعادة إنتاج شبكة العلاقات النسائية من جهة والصراع المكاني من جهة أخرى بوجود حركية جغرافية أنثوية أكبر وبمسارات تصاعدية وهذا ما ينطبق على محدثاتنا الشابات من كلا المخيمين اللواتي اخترن تحمل مسؤولية عائلاتهن وحدهن بعد حدوث قطيعة في الرابط الزوجي. تمكنت "لينا" مثلا بفضل مركزها كحالة فقيرة مدقعة (Special Hardship Case) من الحصول على قرض لتجعل من تجارتها الصغيرة في الثياب مهنة وذلك بفتحها لمحل لبيع الثياب بالمخيم. يصدق هذا أيضاً على اللواتي أصررن على تأجيل الزواج لأن الحركية الاجتماعية الناتجة عن الزواج أصبحت نادرة بسبب نمط التبادلات بين المخيم والعالم الخارجي، وبسبب قلة فرص الزواج وأحيانا الخيارات العائلية، وبسبب تراجع الفرص الاقتصادية والموارد التي تدرها الهجرة. حصلت هند في سن الواحد والثلاثين على منصب مسؤولة في الأونروا كمكلفة بالبرامج الخاصة بنساء المنطقة وحصلت على رخصة السياقة واشترت سيارة وهاتفا نقالا حتى تقوم بمهامها التي تتطلب منها الانتقال بين مختلف المراكز. أما "فداء" فحصلت على تكوين في مجال الإعلام الآلي واستطاعت تنويع نشاطاتها التي تبقى مؤقتة بين مراكز النساء في جرش وسهل نهر الأردن وقاعة العلاج متعددة الخدمات التي أقامتها مؤخرا منظمة أطباء العالم بمخيم جرش. في حين أن سناء ابنة مدير لجنة التسيير اختارت إعادة إنتاج هوية ونمط تنظيم عائلة الأب فتزوجت في سن الخامسة والعشرين مع قريب يسكن المخيم ومهما كانت تحصل على إيرادات محترمة من

تحملها لمسؤوليات في (Women's Center) وذلك ما تدين به لمركز والدها. الآن وبعد عامين من انتهاء البحث الميداني الذي قمت به، فهي حامل بطفلها الثاني وترى بأنها لا تمتلك فرصة لأي حركية اجتماعية أو جغرافية:

"- كنت أعتقد أن الزواج سيغير حياتي ولكن في الحقيقة كل شيء هو ذاته. الأشياء على ما يرام لكن لن يكون هناك شيء جديد، كل الأيام متشابهة وأنا أعيش في نفس الحارة مع نفس الأشخاص، وضعية لن أستطيع التخلص منها. بي رغبة إلى نزهة واكتشاف الدنيا (بدّي أروح أشم هَوَا). بودي أن أذهب إلى العقبة لأن لنا أقارب هناك. حتى الآن، لم أغادر المخيم أبدا.

- سيكون لك طفل آخر وهذا شيء جميل أليس كذلك ؟

- نعم إني أنجب الأطفال، يجب أن يزيد عددنا حتى نتمكن من استعادة فلسطين (إنها تكرر هنا من دون اقتناع كبير الحجة الوطنية المستعملة بخصوص الزيادة في الولادات). في إسرائيل يتبعون سياسات لتشجيع المواطنين على الإنجاب وهنا يقومون بالعكس تماما (إشارة إلى برامج التنظيم العائلي التابعة للأونروا وإلى الحملات الوطنية). علينا ألا نتبع ما يقولون وإلا سوف يكبر تعدادهم وسنصبح قلة"[1].

آمال سليمان حصلت على جواز السفر دون موافقة ذكرية على ذلك بعد وفاة أبيها[2] وقامت بأول سفر لها خارج البلاد، إلى هولندا في زيارة بيت الزوجة السابقة لأخيها جمال والتي تكن لها كل الأخوات صداقة خالصة، ثم قضت بضعة أيام بالعقبة حيث لم تذهب أية واحدة منهن إلى ذلك المكان. اكتفين بمحاولة إقناع علاء وأم جمال مع الالتزام بعدم التحدث عن الرحلة أمام الأخوين الكبيرين لأنهما لم يكونا على علم بذلك على خلاف سفر ندى إلى البحرين والذي كان يتطلب نقاشا بين كل أفراد العائلة. فبعد أن اقتنعت ازدهار بالفكرة، تكفلت هي وأمها بمحاولة الحصول على موافقة كل من العم ثم تدريجيا محمود الذي عارض الفكرة بشدة ثم جمال الذي قبل بالقرار الجماعي.

(1) مخيم غزة، 28/ 01/ 2002.

(2) حتى عام 1999 وللحصول على جواز سفر، كان على النساء واجب الحصول على موافقة وصي شرعي (الزوج أو الأب أو الأخ). حتى وإن لم يتم اعتماد المرسوم التنفيذي لهذا القانون فإن الممارسات عرفت نوعا من المرونة وهذا ما سمح فيما بعد لآمال وأخواتها العازبات واللواتي فقدن أباهن بالحصول على جواز سفر دون موافقة ذكرية.

ازدهار التي لا يمكنها أن تبعث بأختها إلى الدوحة لسنوات طويلة دون الحصول على ضمانات العائلة، أخفت حقيقة ذهابها للعمل كممثلة تجارية في شركة أمريكية للنوادي الرياضية واكتفت بالقول أنها ستعمل كمعلمة للغة الإنجليزية وتلك مهنة مقبولة اجتماعيا بالنسبة للنساء. وافق العم على الاقتراح لخوفه من المساهمة في الاقتصاد العائلي ولأن الحانوت منذ حرب الخليج لعام 1991 أصبح محل أخيه يدر أرباحا أقل وهي وضعية تأزمت أكثر فأكثر حسب ازدهار بعد فترة قصيرة من موت الملك حسين في بداية 1999. بالموازاة، حاولت آمال تحسين حالتها المهنية متوجهة على غير علم من أخويها إلى زيارة صديقة لها في دبي حيث حصلت على منصب شغل بوزارة التربية. علاء أصبح رساما في شركة لصناعة الأثاث بعمان وهو بعد فسخ زواجه من امرأة أردنية من إربد كانت خطوبته عليها قد دامت سبع سنوات في انتظار فرصة للهجرة "لأن الشبان، تقول آمال، لا يملكون مستقبلا بالأردن. تعمل لتعيش بالمال القليل لكنك لن تستطيع فعل أي شيء ولن تقدر على الزواج". التحق بآمال وحصل على منصب شغل في عالم الديزاين أما ندى فقد رحلت من المنامة وأصبحت مسؤولة للتسويق والإشهار في أحدى كبريات الجرائد بدبي، في حين قضت سمر بعض الوقت دون أن يكون باستطاعتها الخروج بهدف المحافظة على سمعتها كامرأة مطلقة وكانت الأولى من بنات سليمان التي تحصل على رخصة للقيادة وبدأت تتلقى دروسا في رياضة "مبارزة الشوارع" لتستعيد ثقتها بنفسها وترد عنها الأذى لحظة الضرورة. تابعت بعدها دروسا في تخصص السكرتارية بواحدة من كليات المجتمع الخاصة وبدأت تشتغل نصف وقت في إحدى الشركات مكملة ذلك من حين لآخر بالاشتغال كمزيّنة لتحضير العرائس في الأحياء القريبة وتنوي اللحاق فيما بعد بندى وعلاء وآمال في دبي من أجل فتح صالون للتجميل. إنهم يفكرون في البقاء لمدة طويلة بالخليج لأن الموارد الاقتصادية التي جمعوها من الهجرة أقل بكثير مما كانوا يتصورون وهذا بسبب غلاء المعيشة بالإمارة هذا من جهة، ومن جهة أخرى لأن ندى وآمال كامرأتين تنعمان في بلاد أغلبها مهاجرين بحرية كبيرة في الحركة وهما لا تودان تضييعها. كلاهما لا ترغبان في العودة إلى الأردن حتى وإن كان ذلك في إطار العطلة ما دامت العائلة تعيش في المخيم.

أتاحت الحركية الاجتماعية لعائلة سليمان بتنويع مواردها حين فشل المحل واضطر الأخوان للبحث عن عمل آخر، فاشتغل جمال بانتظام كمترجم بشركة هولندية للاستيراد والتصدير وعمل محمود سائق حافلة واضطرا بعدها إلى كراء المحل وقبول اقتراح الشراكة الذي تقدم به إليهما أحمد، زوج مريم، بهدف إنشاء شركة لبيع المواد الغذائية بالجملة هذا إضافة إلى محافظتهما على مهنتيهما المكملتين. في الوقت الراهن لا يمكنهما المشاركة في اقتصاد العائلة بحيث أن القطيعة التي أحدثت في نمط التنظيم العائلي من قبل النساء بواسطة الذهاب نحو الحركية الاجتماعية سمحت لعائلة سليمان بإعادة إنتاج مركزهن الاجتماعي.

بالمقابل فإن مسؤولية ازدهار العائلية تفترض تخليها عن مسيرتها الفردية وتحمّل تغيّر جزئي للقيم التي دافعت عنها حتى الآن أي لشخصية معارضة ومتزنة تجسد التقاليد العائلية وتمنح المعنى لوحدتها. هي التي تحافظ على العلاقات الضرورية مع جمال ومحمود وتلطف من حين لآخر العلاقات بين أفراد العائلة، وإذا كانت أم جمال ما زالت تملك علاقات قوية مع أبنائها فهي تبقى علاقات فردية ولا تعني كل العائلة. بعد فترة قصيرة من طلاق سمر، أصبح الأخوان الكبيران يترددان على المنزل لأخذ بعض الوجبات الغذائية ثم بدآ يتحركان في المنزل بأكثر حرية رغم أنهما لا يملكان بعد حق التدخل لإبداء الرأي حول أفعال أو خيارات نساء العائلة. لا تقوم الأخوات بما فيهن ازدهار بزيارة منزل الأخوين ولا زوجتيهما لأن القطيعة العائلية أججت الخلافات الكامنة بينهن. إن علاقة ازدهار مع أخيها جمال الذي كبرت إلى جانبه هي علاقات مفعمة بالذكريات والحب المتبادل وهي لم تنس أبدا فضله في إيقاظ حسها الثقافي والفني ورغبتها في التعلم وتعتقد بأنها مدينة له بجزء من مسيرتها. في مقال لها حول العلاقة بين الإخوة والأخوات في عائلة بيروتية، تبين سعاد جوزيف الدور الحاسم لهذه العلاقة في التنشئة الاجتماعية للرجال والنساء وتعلمهم للأدوار الجنسية وإعادة إنتاج النظام البطرقي العربي. إن هذه العلاقات المنضوية تحت خانة العلاقات العاطفية التي ترقى إلى علاقات الحب هي في واقع الأمر علاقات سلطوية فعالة لأنها متجذرة في رابطة متينة ومحترمة

اجتماعيا[1]. تدل القصص التي جمعتها – وهذا ما يمثله دور جمال في سن الشباب ثم بعده علاء– على أن العلاقة بين الأخ والأخت هي أداة لإعادة إنتاج السلطة الذكرية وتخدم أيضاً الرفض الذي يمكن أن تقوم به وهذا تبعا لحجم العائلة وعدد البنات والذكور وكذا تتابعهم العمري. تؤدي الأشكال العائلية إلى تغيير الديناميكيات بين جماعات الكبار في السن وجماعات الصغار وتجعل من التضامن بين بعض الإخوة والأخوات القريبين من بعضهم بفعل السن أو الهواجس وإن كان مؤقتا وسيلة لإعادة النظر في السلطة البطرقية وفرض المسارات النسائية ذات انعكاسات طويلة المدى على السلطة داخل العائلات. حكاية نضال عايدة من أجل ممارسة السياسة هي مثال آخر على هذا. هي تذكر أخوين كان دورهما أكثر وضوحا رغم روابطهما العاطفية بحيث كان الأكبر سنا يحاول فرض إعادة إنتاج بنية للسلطة بواسطة القوة، كان الأصغر سنا يقف إلى جانبها بالدفاع عنها ويعدها بإقناع كل الإخوة والأخوات الأقل سنا بالوقوف جماعيا ضد موقف الأخ الأكبر.

في المراحل الأولى بعد طلاق سمر، لم تكن ازدهار قادرة على الخروج من المنزل وذلك للدفاع عن أي تعد محتمل ثم الوقوف كضامنة لأفعال وأخلاق أختها في مواجهة المحيط. انطلاقا من وجودها بالبيت هي ممثلة عائلة المخيم أمام العالم الخارجي وهي الواسطة بين العالم الداخلي (جوّة) والعالم الخارجي (برّا) الذي يتم استقباله في الصالون والذي يتكون من الإخوة وبعض الأقارب والأصدقاء. هي في ذات الوقت سيدة وسيد الدار مكلفة باستقبال الزوار في المناسبات والأعياد وذاك ما يتطلب منها الوقت والجهد ويقضي نهائيا على احتمال عودتها إلى عالم الشغل، الذي غادرته لأسباب صحية منذ عشر سنوات، أو النضال السياسي والنسوي. إن هذا العمل الذي وجدته داخل المنزل هو من نواحي عديدة تحول من النسوية النضالية إلى نسوية شعبية تعدها بإعادة إنتاج على طريقتها الخاصة للقيم العائلية والثقافة التقليدية المربوطة بالنضال الوطني وذاك يمنحها وظيفة محترمة هي التي لم تعد تملك الثقة بالنفس للعودة إلى

(1) Joseph, 2001, p. 238.

التدريس. إنها تطبع التزامها النضالي على هوية المنزل الذي تسميه "بيتي" وهذا ما يعبّر عنه أفراد المحيط. إذا كان من واجبها الهندامي أن تكون في مستوى استقبال الأقارب يوم العيد، فإنها بسبب الوضع السياسي ترفض لبس ثوب جديد ولا تحضر أطباق الكعك التي كانت تحضرها أمها في مثل هذه المناسبات ولا تشتري الشوكولاتة والحلويات الزائدة عن الحاجة. وحدها القهوة المرة تقدم للضيوف في الصالون:

"اعتبرت دوما العيد كيوم أسود ما دمت لم أعد إلى بيتي بفلسطين. في السابق كنت أجلس في الداخل دون أن ألبس أثوابي أو أقابل الضيوف الذين يأتون لزيارتنا، وفي الأعوام الأخيرة تدهورت الأحوال مع بداية الانتفاضة الجديدة وقوافل الأموات كل يوم. أعتقد أننا يجب أن نحترم نوعا من الزهد في هذه المناسبة. في السنة الأولى كان الجميع يتحاشى الاحتفالات والمصاريف ولم يكن أحد يشتري أي شيء حتى أن الحوانيت كانت مغلقة ولكن منذ مدة عادت الأشياء مثلما كانت عليه في السابق خلال هذا الوقت من السنة. اليوم وفي ظل هذه الظروف فإن هذا اليوم بالنسبة للشعب الفلسطيني ليس بعيد".

ارتبط ترك الأخوات الأربعة للنضال السياسي والنسوي بالانشقاقات التي حدثت داخل الحزب الذي كن يناضلن في صفوفه كما في صفوف إتحاد المرأة الأردنية، وخيبتهن فيما يخص التنظيم الداخلي المغلق الذي لم يترك لهن فرصة الاقتراح إضافة إلى الخطر المحتمل الذي يمثله التزام بدا لهن بعد مرور الوقت التزاماً لا طائل من ورائه. جاءت القطيعة مع إتحاد المرأة الأردنية مع اختيار مديرة جديدة لمركز جبل الحسين رأين فيها عدم الكفاءة كما تصرحن. بعد عامين أغلق المركز أبوابه وجاء فتحه من جديد بفضلهن وكانت رغبتهن كبيرة في مواصلة لعب دور مهم. كانت مواقف الإتحاد مزعجة ولذلك تعرض لحملة كذب وإشاعات خطيرة في الصحافة بسبب خطأ ارتكبته إحدى المناضلات. اتهم الإتحاد بعمله مع جماعات صهيونية وذاك ما صعب أكثر فأكثر الانتماء إليه. لم تشكك ازدهار يوما في وطنية إتحاد المرأة الأردنية أو في نزاهة مسؤولاتها لكنها تدريجيا بدأت تتشكل لديها بعض الانتقادات تجاههن، وهذا دليل على تغيير توجهها من العمل النضالي إلى اعتبارات متعلقة بالسمعة والشرف واحترام الأدوار الجنسية والذي يعود بنسبة كبيرة منه إلى تحملها للمسؤولية العائلية. بالنظر إلى التلاعبات المتكررة، السهلة والخطيرة في آن على سمعة النساء والتي يتم

استعمالها كسياسة فإنها أعادت إنتاج خطاب تعرف قوته جيدا مشيرة إلى إحدى المسؤولات عن هذه المنظمة:

"- ساحترمها دائما مهما يقول الناس لأنها امرأة تدافع عن أفكارها لكن لها سمعة سيئة ولها مغامرات مع الرجال وخاصة مع شخص كان يناضل معها في نفس الحزب.

- أنت تعرفين بأن الناس يتحدثون لأسباب أخرى وأن هذه ليست هي الحقيقة ثم إن زوجها رجع الآن (كان قد هاجر في نفس المنطقة لبعض الوقت من أجل العمل) ويعيش معها.

- نعم ولكن هي صاحبة القرار في الدار، هي التي تقوم بكل شيء وتجمع المال أما هو فلا كلمة له".

ما دام زوج هذه المناضلة لا يستطيع لعب دوره كقائد أسرة فهذا معناه ضمنيا أنه لا يمكنه حماية أو ضمان شرف زوجته وهذا ما ينقص من فحولته وهذه طريقة للدفاع، احترام الأدوار الجنسية بين الرجل والمرأة داخل العائلة. إن تغيّر القيم المرجعية لدى ازدهار يتجلى أيضاً في علاقاتها مع زوجتي جمال ومحمود، فخلافا للعلاقات مع الزوجة الأولى الهولندية لجمال فإن العلاقات مع كل من الزوجة الثانية وزوجة محمود كانت دائما صعبة لأنها مبنية على الاحتراس وتبادل دعوات الشر. منذ البداية اتخذت هاتان المرأتان الماكثتان بالبيت واللتان ليس لهما أي انفتاح على العالم الخارجي ولا تحصلان على الحب من قبل زوجيهما الدور المحدد في العلاقات العائلية فيما بين النساء وهي علاقة التحدي. سناء زوجة محمود لم تكن يوما في حالة تفاهم مع زوجها، تخاف دوما من لجوء الأخوات وأم جمال إلى تزويجه ثانية أما بثينة فإنها تجلب فأل السوء بكلمات تدعي أنها معسولة لكنها في حقيقة الأمر مستوحاة من الحسد أو الغيرة والتي تبدو انعكاساتها على آمال لأن "نجمتها ضعيفة" كما تقول إحدى العرافات. رغم كل شيء أبدت الأخوات تجاههما تضامنا نسبيا كان يمكن أن يسمح للجميع بأن تكون لهن علاقات أحسن مع هؤلاء الرجال. حين كان علاء وآسيا خطيبين كن يعتقدن أن صداقتهن معها تجعل من علاء زوجا متفتحا وأخا متضامنا. حين أنجبت سناء طفلها الأول حاولت الأخوات مع أمهن إقناع محمود بأخذها إلى المستشفى دون أن تفلحن في ذلك لأنه كان يخشى عملية جراحية

على جسد زوجته ووقفن إلى جانبها دفاعا عنها حين كان يفجر غضبه خلال شجاراتهما المتكررة. كانت تقفن إلى جانبها احتراما للمبادئ وبمقتضى نضالهن النسوي. من المؤكد أن النزاع العائلي أجج التوترات بين الأخوات والسلفات اللواتي لم يقدمن أي مساعدة لهن في تلك اللحظات ثم إن خطاب ازدهار بخصوص سناء قد أصبح يشجعه منذ ذلك الحين دفاعها عن العائلة أي عن محمود رغم أفعاله والعنف الذي مارسه ضد أخواته:

"إن علاقاته معها سيئة للغاية، إنه يريد الزواج وسوف يتزوج، معه حق لأنه في حاجة لأن يكون مستريحا مع امرأة. إنها لا تملك شيئا. كان جمال يود امرأة شقراء طويلة وها هو وجدها. حاول كل شيء معها لكن باءت كل محاولاته بالفشل حتى أنه لجأ إلى ضربها في بعض المرات. إنها لا تفقه في الحياة، لا تعرف الطبخ الجيد، لا تعرف قواعد تنظيف البيت، لم تحصل على مستوى تعليمي ثم إنها تصرخ وتضرب الأطفال".

النهاية

الاختيار مقابل الجسد

غالبا ما تكون لفرض السلطة العائلية النسائية على الملإ وكذا الخيارات الفردية ضريبة اجتماعية وشخصية مرتفعة يتم في خضمها نسيان الجسد المؤنث أو يتم تحويله إلى مكان يتبلور فيه العنف الذي ينقلب أحيانا ضد الذات. فكل السنوات التي أعقبت تحمل ازدهار للمسؤوليات داخل بيت المخيم تخللتها مجموعة من المشاكل الصحية ونوعا من الانهيار العصبي. خلال تلك المرحلة الحزينة للانتقال بين مركزين ودورين عائليين يبدو أنها أقامت الحداد على مصيرها الشخصي وحياتها كامرأة وكأم ورغم اختيارها القديم للعزوبية وهي في سن الثلاثين، حين رأت نفسها أمام الأمر الواقع بأن الوقت فاتها كي تلتقي رجلا تشاركه علاقة حب قائمة على نظرة مشتركة للعالم إلا أن وقع هذا الخيار كان مؤلما خاصة بالنسبة لامرأة مثلها تحب الأطفال. نهاية حياتها المهنية معناها بقاؤها تابعة للآخرين تتساءل عند من ستقضي بقية أيامها وتتخيل بأنها ستكون عبئا على أخواتها الأصغر منها سنا وعلى علاء حين يتزوج الجميع. بعد أن حافظت على العائلة وسمحت للأصغر سنا بفرض مساراتهم لم يعد لديها مشروع للسيرة الذاتية وكانت ضريبة الاختيار هي العالية باعتبار أنها هي التي كانت لديها أكبر الطموحات الأكاديمية وهي التي كانت قبل إعادتها لإنتاج خطاب تقليدي حول الهوية العائلية كانت قد خرقت الكثير من الممنوعات بدءا بممنوعات الأب ثم ممنوعات المجتمع مثل الخمر خاصة بالنسبة لامرأة ما زالت من حين لآخر تشرب قارورة جعة، أو فيما يخص الحياء وهذا حين توضعت نصف عارية فوق سطح المنزل بالمخيم لأحد الأصدقاء الفنانين كي يرسمها. إن هذه التجاوزات بطريقة معينة لا تتعارض مع دورها الجديد داخل العائلة خاصة أن مركزها الجنسي يتغير مع التقدم في السن ويتم تعطيله من قبل عملية عبور الحدود الجنسية ولا تبقى أنوثتها هي الشيء الأول الذي يميزها، ألم يكن موسى سليمان

أيضاً كما، تروي عنه الحاجة مريم التي تعرفه منذ صباه، متفردا، أي شخصا طلائعيا ورافضا معتدلا؟ "كان موسى أول شخص في القرية يكسر القاعدة ويطلق زوجته مما أحدث فضيحة كبرى آنذاك، وكان الأول أيضاً من جلب علبة موسيقى".

كوريثة لأبيها فهي نذرت كل حياتها للعائلة ثم رأت نهاية دورها بعد مدة قصيرة حين غادر كل أفراد المنزل ما عدا حنان وبقيت هي في المنزل وسنها لم تتعد 42 سنة. إن ما يميز غالبية نساء هذا الجيل هو وجودهن أمام خيار بين مشروع السيرة الفردية والحياة الزوجية، أما الخيار بين المسؤولية العائلية وإعادة بناء الحياة الزوجية بعد حدوث الطلاق هو ما يميز تقريبا كل محدثاتنا من كل الأعمار. الملاحظ أن نساء الجيل الأول اللواتي فقدن أزواجهن أو نساء الأجيال الأخرى اللواتي تطلقن في سن مبكرة بالنسبة للدورة العائلية، حين يكون لهن أطفال صغار فلن يتمكن من الجمع بين مسؤولياتهن العائلية تجاه الأطفال من جهة وإعادة تشييد رابطة الزواج من جهة أخرى رغم وجودهن في سن الشباب وهذا ما لا يوجد لدى الرجال.

غالبا ما تؤدي إرادة تربية الأطفال إلى إحداث قطيعة أو استقلالية تامة وأحيانا أليمة تجاه كل من عائلاتهن وأزواجهن أو عائلاتهم الذين لا يساهمون أبدا في تكاليف تمدرس الأطفال. الحقيقة أن العائلات الأصلية لا تملك دائما الوسائل التي تلبي ولو جزئيا حاجيات الأطفال ولكن يبدو أنها لا ترغب في ذلك لأن هؤلاء الأطفال لا ينتمون إلى حقل مسؤولياتها بل مسؤوليات عائلة الزوج وهذا ما تكرره من حين لآخر العجوز جازية والدة إنعام بخصوص حفيدها: "إنه ابن الناس (تقصد عائلة زوج إنعام)". يفضل الأولياء أن تأتي النساء الوحيدات للعيش معهم تاركات أطفالهن للزوج وعائلته ثم تتزوجن ثانية، وحين يتعذر ذلك، خاصة بالنسبة للأرامل لأن عائلات الزوج نادرا ما تطلب استرجاع الأطفال، فإن دعمهم واستثمارهم يقل وغالبا ما يؤدي في النهاية إلى إعادة إنتاج حالات القطيعة. في قصة بسمة يتجلى رفض الأولياء لرغبتها في تحمل مسؤولية أبنائها بجعلها تدفع ثمن الكراء مقابل عيشها في المنزل العائلي وهذا يبين بأن شروط الاختيارات النسائية قاسية جدا. ففي بعض الحالات تمارس العائلات

عليهن ضغطا كبيرا لأنها تعتبر أن بقاء المرأة من شاكلتهن لوحدها يعدّ عيبا ولهذا تود منحهن مستقبلا آخر عن طريق زواج ثاني، وفي حالات أخرى الرجال هم الذين يبدون رغبتهم في إبقاء الأطفال معهم ويضعوهن أمام بديل تلبية كل حاجيات الأطفال - لأن إرغام الرجل على دفع النفقة ليس أمرا ميسرا ثم أن مبلغ النفقة يكون دوما ضعيفا - أو التراجع عن فكرة الحضانة. مهما يكن فإن تزوج المرأة ثانية يمنح آنيا الحق للزوج أو عائلته في أخذ الأطفال، وهذا عامل ردعي مهم في حين أن الأمهات وجدات الأمهات لهن أيضاً حق حضانة الأطفال حتى البلوغ لكنهن لا يملكن سلطة الأولياء لأن هذا الحق قد ينزع منهن إذا ما كان مضمون تربيتهن للأطفال يختلف عن تطلعات الأب السابق أو عائلته إضافة إلى التزامهن بطلب موافقتهم بخصوص كل قرار هام أو يتطلب رخصة قانونية.

تزوجت بسمة وعمرها 16 سنة وحصلت منذ عشر سنوات وهي في سن الثلاثين على طلاقها بتحريض من زوجها ولها خمسة أطفال (ثلاث بنات وطفلين) تركتهم لزوجها لأنها لم تكن تملك أي مورد للرزق. تزوجت ثانية ولم يتحمل أطفالها هذا الانفصال ولذا حاولت استعادتهم لكن والدهم رفض ذلك. تطلقت من زوجها الثاني ووجدت لها عملا ثم تمكنت من الاستقرار معهم لكن ما تحصل عليه (100 دينار) لا يكفي ولذلك اضطرت لإرسال ولديها للعيش مع أبيهم وزوجته الثانية. تعيش هي لدى عائلتها وتدفع قيمة مالية باهظة مقابل الكراء (35 دينارا). بعد بضعة أشهر تخلت عن بناتها الثلاث ولأنها جميلة ومرغوب فيها، تزوجت للمرة الثالثة وأنجبت طفلا سادسا. كانت بناتها - اثنتان منهما في سن المراهقة - يرغبن في البقاء مع أمهن أما الولدان فقد بلغا سن الرشد ومنه بدأت الأم تفكر في طريقة لتلبية حاجاتهم بمساعدة إحدى البنتين. بدأت تمارس مهنتين، تعمل كخادمة وكعاملة في مصنع للتبغ ثم تطلقت من جديد لكي تستقر مع أطفالها لمدة خمس سنوات إلى أن جاء الأب وعبر عن رغبته القانونية في استرجاع البنتين اللتين أصبحتا راشدتين. ما حرك قراره هذا هو عدم موافقته على نوعية التربية التي يتلقينها بحيث أنهن لا يرتدين الحجاب ولهن منصب عمل ولهن أيضاً أصدقاء حسبما يبدو.

غالبية محدثاتنا اخترن العيش لوحدهن مع أطفالهن. رانا، مطلقة ولها ثلاث

بنات وثلاثة ذكور هي الوحيدة التي تمكنت من معاودة الزواج كزوجة ثانية ومن مواصلة تربية أطفالها لأن هذه الحالة تدل على أن عائلة الزوج لا تطالب بحقها في حضانة الأطفال، لأن ذلك يشكل عبئا ثقيلا عليها إضافة إلى أن زوجها الثاني لا يعيش معها بصفة دائمة لأن له زوجة أولى بمدينة الزرقاء بالقرب من عمّان ويقضي نصف أشهر السنة بالعربية السعودية لأنه يمارس التجارة بين البلدين. هذا الزواج الثاني الذي كان ثمرة قصة حب كان مفروضا من طرف محيطها (العائلة والجيران وغيرهم) الذي لم يتقبل أبدا بقاء امرأة لوحدها من دون زوج وبالتالي دون حماية. كان واجب نسائنا هو الاختيار بين الزواج ثانية من جهة وبين حياتهن كنساء وارتباطهن بأبنائهن من جهة أخرى. لا يتم تقديم هذا البديل على أنه زهدٌ بل اختيار ايجابي لأنه في جزء منه يتم استبطانه ويبدو بمثابة الرفض لسلطة الأب على أطفاله وأيضاً لأنه يسمح فرض السلطة المؤنثة والنسوية الشعبية خارج حالة الزواج التي كثيرا ما ينظر إليها على أنها وضعية مراقبة خاصة إذا ما أنجبن. أما البعض منهن إذا ما كان لديهن طفل أو اثنين فقط فبإمكانهن العيش مع عائلاتهن وتفادي الزواج الثاني خاصة إذا ما كانت العائلة الأصلية هي أيضاً عائلة نساء وتلك حالة نسرين بجبل الحين ولينا بجرش والتي تركها زوجها بعد أن غادر متوجها إلى غزة دون أن يرسل بأي خبر إلى أن اتخذت قررت أخذ استقلاليتها وكذا إنعام التي تعيش أمها في حي قريب من المخيم هذا بعد أن قضت سنوات عديدة بالكويت.

ترى إنعام التي ترملت في سن الثلاثين ومعها طفل لا يتجاوز السنتين بأن الضغط الاجتماعي الممارس عليها من طرف الجيران والعائلة هو الذي أرغمها على مغادرة منزلها بعد ثلاث سنوات من وفاة زوجها. كانت تحركاتها وعدد الزيارات التي يمكن أن تتلقاها في هذا الحي الشعبي محدودة بسبب الرقابة الاجتماعية التي مورست عليها من طرف المحيط القريب مما أدى إلى تقليص كبير في نشاطاتها وعلاقاتها الاجتماعية الكثيرة بحكم نضالها السياسي والنسوي وفضلت التوجه للعيش مع والدتها الأرملة جازية رغم تعلقها العاطفي بهذا المنزل. خلال السنوات الأولى من ترملها لم تفكر أبدا في الزواج ثانية لأنها كانت جد حزينة لفقدها على إثر حادث زوجا كان محبوبا لديها ولدى الجميع،

ثم تركز كل اهتمامها على ابنها وخافت أن تطالب أسرة زوجها باسترجاعه في حالة تزوجها ثانية. بعد أن أحست بضمانات تجاه أهداف عائلة زوجها بخصوص هذا الموضوع بدأت تفكر في الزواج ولكن هناك سؤالان مهمان بقيا في ذهنها دون إجابة. الأول هو كيف ستكون حياتهم؟ بغض النظر عن موقف أسرة زوجها فإن ابنها، 13 سنة، يمكن أن يجد صعوبات في تقاسم منزل مع راب لأن هذا الشكل من العائلة غير موجود بتاتا. الثاني هو من سيكون الزوج الثاني لها؟ عمرها حوالي 35 سنة ولها عمل في حقل التعليم بمقر الأونروا وترى بأن فرص الزواج محددة بسنها ومحددة أيضاً بوضعيتها الاقتصادية الجيدة وهذا ما يدفعها إلى الحذر.

في سن الثلاثين سواء بالنسبة للزواج الأول أو الثاني تصبح الفرص نادرة للغاية بدءا باللواتي لا يرغبن في احتلال مركز الزوجة الثانية أو الزواج مع رجل أرمل كثير الأطفال أو شخص يكبرهن سنا بكثير أو يعاني من مرض أو عاهة معينة. لم تتحقق مشاريع الزواج التي سطرتها آمال مع صديق لها في العمل قبل أن يذهب إلى دبي، وترى إنعام بأنه يبدو في هذه الحالة أن هذا الرجل الذي كذب عليها فيما يخص ممتلكاته ومركزه الاجتماعي الذي عوض أن يعتمد على زوجته القادمة في بنائه كان قد انجذب بالعرض نحو الحركية الاجتماعية الصاعدة المرتبطة بسفره إلى الإمارات العربية المتحدة. نفس الشيء أيضاً بالنسبة لبعض الزيجات المتأخرة التي علمنا بها حيث تتعقد قضية سن المرأة بإضافة قلة جمالها ولكن التعويض يأتي في حالة امتلاكها لموارد اقتصادية مهمة. تقول سلوى التي تزوجت ثانية بعد طلاق وعمرها 34 سنة بأن هذا هو الدافع لدى زوجها: " لقد تزوجني لأنني امرأة لها منصب عمل".إن هذه الصور الاجتماعية خلقها انتشار نموذج العائلة الزواجية المدعم بالنظام القانوني الإسلامي لقانون الأحوال الشخصية الذي يعتبر الرجل قائدا للعائلة ولكنه قبل كل شيء المسؤول الأول عن تلبية حاجيات البيت لوحده[1] وإذا ما كان عاجزا عن ضمان لوحده موارد

---

(1) تنص المادة 20 من قانون الأحوال الشخصية على أن المساواة بين الزوجين في القضايا المالية مطلوبة لحظة الزواج والتي تعني بأن الرجل مطالب بدفع المقدم الآني وتلبية الحاجات المادية لزوجته. أنظر "قانون الأحوال الشخصية رقم 61 لعام 1976".

محترمة نسبيا فهذا معناه أنه لا يؤدي دوره على أكمل وجه وأن الزواج يعد غير عادل وبالتالي محقر لمحدثاتنا وهذا مهما كانت إرادتهن في العمل أو في امتلاك مسيرة مهنية كما هو الحال بالنسبة للنموذجين الأخيرين.

آمال، 32 سنة، تمر على غرار ازدهار منذ مدة قصيرة بمرحلة حاسمة في حياتها بحيث تأكدت نهائيا بأن من واجبها العدول عن فكرة إنجاب الأطفال الذين تحبهم كثيرا هي أيضاً ورأت وكأنها تجلس إلى جانب ذاتها. تتحدث عن عزوبيتها التي لم تكن اختيارا كما تقول: "لم يرغب أحد من قبل في الزواج مني" وعليه فهي تحس بأنها غير مسؤولة عن وضع لم تتمنه أبدا ولكنه ثمرة إرادتها أولا في رسم مسار فردي عن طريق الدراسة ثم الوظيفة في إطار تقل فيه فرص الزواج. ندى، 27 سنة، رفضت كل فكرة عن الزواج بدأت تفكر الآن فيه لكنها تشك أحيانا بسبب الشخصية التي تكونت لديها في إمكانية الالتقاء برجل يليق بها. تشرح ازدهار الموقف على النحو التالي:

"ندى فتاة جميلة لها مستوى جامعي ولها منصب عمل أيضا. في السابق كانت كل النساء الزائرات تتمنينها كعروسة أما اليوم وقد أصبحت أنثى تماما وتهتم بنفسها وتلبس التنورة. بالنسبة لهم (الرجال العرب) فهي غريبة بعض الشيء بمزاجها وشعرها القصير".

بالنسبة لازدهار أصبح الخيار الوحيد هو تحملها للمسؤولية العائلية قبل أن تتاح لها فرصة عقد رابطة الزواج أو تأكيد مسار فردي بشكل كامل وهذه حالة عدد كبير من محدثاتنا رغم أن هذا البديل يعود إلى الضرورة المادية أو إلى دور النساء في المحافظة على العائلات المتكئة على استراتيجيات البقاء. هذا ما حدث لعائشة من مخيم جبل الحسين ونساء أخريات بجرش اللواتي وجدن أنفسهن مسؤولات اقتصاديا عن العائلة مثل فداء التي بلغت الثلاثين من العمر أو أخريات ذهبن سابقا للعمل بالعربية السعودية مثل ليلى.

أصبح جسد المرأة العمومي موضوعا لرقابة اجتماعية محددة بمنطق الشرف وصورة المركز الاجتماعي للعائلة من جهة وبالحاجة إلى إعادة إنتاج العائلة أو تمثيل الأخلاقيات الوطنية المستوحاة من النضال الإسلاموي. يحتل جسد المرأة قلب نظام السلطة البطرقية بواسطة مسألة العذرية - الجسدية والرمزية والعمومية

- ويشكل ما يمكن تسميته "مؤسسة تامة" تحدد القسط الأهم من علاقاتهن الاجتماعية. إنه أيضاً موضوع للعنف المتصاعد بفعل التصدع العائلي وفقدان العائلات لرقابتها على الحقل الاجتماعي إضافة إلى التضاعف الأخير للنزاعات التي تسببت فيها عملية إعادة التفاوض حول السلطة داخل العائلة البطرقية.

خارج مسألة الاستثمار الوطني في وظيفة إعادة الإنتاج البيولوجية فإن جسد الأنثى أصبح موضوعا لرقابة من طرف كل من العائلة والزوج وعائلته لأنه في هذا الإطار يعد جسدا مفيدا. فرغم نشر الأونروا منذ 1993 لطرق منع الحمل ورغم السياسة الوطنية الأردنية في هذا المجال والتي بدأت عام 1973 وأصبحت إرادوية في التسعينيات مدعمة من طرف الإسلام الرسمي لم تكن قضية منع الحمل خاصة بالنسبة للأجيال الثلاثة الأولى موضوع خيار ايجابي وفردي أو موضوع قرار مشترك بين الزوجين بل كان دوما مرهونا سواء بعزم جماعي تشترك فيه فعليا بفضل قيم "عائلوية" (familialistes) استعملتها بعد مدة الحركة الوطنية، أو بتحريض عائلي ومنه مثلا اختيار الزوج أو بالنسبة لبعضهن إنجاب الأطفال تفاديا لبحث أزواجهن عن التزوج ثانية. أحلام التي لم تكن ترغب في إنجاب الأطفال بشكل سنوي لم تستطع فرض ذلك على زوجها الذي في المرة الأولى رمى حبوب منع الحمل التي قررت تناولها دون علمه ثم في المرة الثانية أرغمها على نزع مانع الحمل الذي وضعته. أصبحت الشابات بفضل اتخاذ القرار الجماعي وإجماع الهيئات الدينية[1] يؤيدن فكرة مباعدة الولادات وتنظيم الأسرة ولكنهن مع ذلك يعارضن "تحديد النسل" الذي يحمل ضمنيا فكرة تقرير عدد الأطفال المرغوب فيهم. أصبحت النساء تتبادلن الآراء فيما يخص هذا الموضوع وتقلن بأنهن على استعداد للتحادث مع أزواجهن والتوصل إلى قرارات مشتركة وإلى منع منتظم للحمل.

---

(1) منذ 1964 اعتبر مفتي الأردن استعمال طرق منع الحمل عملا مشروعا. أنظر: F. de Bel-Air, 2002, p. 149-171، رغم ذلك فإن سنوات 1960–1970 شهدت انقساما وسط العلماء بخصوص تنظيم الأسرة بحيث رأى فيه البعض خطرا ونتاجا للتآمر الغربي على العالم الإسلامي وهذا ما لا يوجد اليوم، أنظر: S. Houot, 2005. يؤكد البحث الذي أجري مؤخرا مع الزعماء الدينيين بالأردن هذا الإجماع حول تنظيم الولادات. أنظر: C. Underwood, 2000.

ما يهمنا هنا ليست هي الانعكاسات التي تخلفها السياسات الديمغرافية[1] في مجتمع المخيمات أو هامش مراقبة النساء لقرارات الإنجاب بل إدراكات النساء لأجسادهن، إدراكات تنبع من بعض الممارسات أو القصص متعلقة بالأمومة. حين يقمن ببعض الاختيارات في هذا الصدد كما هو الحال بالنسبة لعايدة، 44 سنة، أو مايسة، 30 سنة، العلمانيتين والمناضلتين في عالمي السياسة والمرأة واللتان لهما إمكانيات استعمال الطرق العصرية لمنع الحمل فإن تطرفهن يعبر عن إرادة الإفلات من فائدة جسد الأنثى أي التحرر من الجسد الذي يعتبرنه معيقا على أكثر من صعيد. هذا تأثير الإدراك الجماعي الذي لا علاقة له برابط الزواج بحيث اتفقت كل منهما مع زوجها على عدم الإنجاب مستقبلا. عايدة التي لم تبلغ سن الأربعين بعد، وبعد أن أنجبت طفلين وأجهضت أربع مرات قررت حل مشكلة منع الحمل جذريا باللجوء إلى عملية جراحية للتعقيم (ربط قناتي الرحم). الكثير من الحكايات التي وردت علينا لحالات تجد فيها النساء أنفسهن في حالة اضطرار لإيقاف الخصوبة التي لا يرغبن فيها أو لم يتمكن من مراقبتها مراقبة دقيقة. في قصة مايسة يبدو أن الخيار الذي سوف تتخذه وهي في سن الثلاثين وهذا بعد إنجابها لطفلين وبإمكانها إيجاد طريقة أخرى لمنع الحمل هو خيار نموذجي لإرادة التخلص من جسد مفيد بدا مستقلا ومنفصلا عن الشخصية وكاغتراب محتمل أو كإكراه. باعتبار أنها لا تريد إنجاب الأطفال مرة أخرى فهي ترى بأن إجراءها للعملية الجراحية في سن مبكرة هو عمل عادي لأن هذه العملية لا تمثل أبدا بالنسبة لها فعلا معبأ بالضرورة ببعض الآثار الجسمية والنفسية.

باعتبار أن المرأتين من النوع المناضل وأن خيارهما جاء مبكرا لهو دليل على أن الجسد كان يمثل إكراها بالنسبة لهاتين المرأتين اللتين كانتا تملكان مسارا

(1) حسب F. de Bel-Air فإن الأردن شهد انخفاضا في الخصوبة بدأ مع مطلع الثمانينيات، فمن 7–8 أطفال للمرأة في السبعينيات إلى متوسط 4,3 عام 1997. حين نقارن بين الدراسة التي أجرتها الأونروا عام 1997 مع النساء اللاجئات وخاصة بالمخيمات التي تتواجد ضمن مناطق تدخلها والتي تشير إلى أن 75,8 بالمائة من النساء المتزوجات تنجبن 7 أطفال أو أكثر مع المؤشرات الإجمالية للخصوبة داخل هذه البلدان (لبنان، سوريا، الأردن، غزة، الضفة الغربية) يمكن أن نعتقد بأن خصوبة نساء المخيمات أعلى بكثير من متوسط الخصوبة الأردني.

فرديا مؤكدا. هذه إرادة الابتعاد عن الجسد هذه عبرت عنها المناضلة Raymonda Hawa-Tawil في كتاب عن سيرتها الذاتية[1] بحيث تقول أنها لسنوات طوال تمنت أن تشيخ كي تخرج من "المرحلة الخطيرة" وهي ذلك الزمن من حياتها حين كانت شابة ولها جسد مرغوب فيه لأنه وعاء الأمومة. تصف هذا الانتقال إلى مركز آخر كشكل من أشكال الحرية وهذا بعد بلوغها مرحلة لن تنجب بعدها أطفالا وتحس فيها بأنها أقل ضعفا وتتعرض لرقابة أقل. إن التخلص من الجسد الأنثوي المفيد، جسد الأمومة، هو بدون شك أداة أخرى لخرق الحدود الجنسية.

في قصة ازدهار تبدو بصفة أخرى العلاقة مع الجسد والتي تبين الفصل بين الجسد المفيد ذلك الموجه للإنجاب من جهة وتفرده من جهة أخرى. بعد وقت قصير من طلاق سمر لأسباب متعلقة بمرض نسائي دفعها إلى استئصال بعض الزوائد البسيطة. اقترح عليها الطبيب إجراء العملية عبر القنوات الطبيعية أو عبر البطن ولكن ذلك يتبعه توقف نهائي للطمث وعمل الهرمونات بيد أن العنصر الإيجابي فيه هو تجنب أي احتمال لعودة المرض ثانية. ما كان يهمها في هذا الخيار هو التأكد من القضاء النهائي على هذا النوع من المشاكل إضافة إلى الحسابات الاقتصادية بالنظر إلى تكاليف الطب النوعي في الأردن، ولكن قبل كل شيء العذرية التي لا تود أن تفقدها بإجراء العملية عبر القنوات الطبيعية. أخبرت أمها وإخوتها وصديقة لها، معلمة لها ستين سنة من العمر: لا أحد منهم رأى مانعا لضياع العذرية لأسباب طبية، وكما قالت لها هذه الأخيرة: "هناك الكثير من البنات اللواتي يفعلن أشياء كثيرة ثم يذهبن إلى الطبيب ويعدن غشاء بكارتهن إلى مكانه أما أنت فهي قضية طبية ولذلك يمكن أن تفض بكارتك". في نقاش حول مسألة العنف الذي سيمارس ضد جسدها من خلال هذا الفعل الجراحي ترد قائلة: "مهما يكن فجسم المرأة فيّ لن أستعمله وعن قريب سأبلغ 42 سنة وسوف يتوقف لوحده عن العمل". قبل أن تتخذ أي قرار فهي لم تحدث أخواتها وحتى أمها إلا قليلا حول انعكاسات تلك العملية الجراحية، وتقول في ذلك بعد مرور مدة من الزمن:

(1) Hawa-Tawil, 1978.

"- قررت إيقاف عمل الهرمونات لأن البقاء شابة مهم جدا بالنسبة لي على المستوى النفسي.

- لماذا؟

- لأنني حين كنت نشيطة شكك أبي في عذريتي واضطررت إلى استخراج شهادة طبية احتفظت بها حتى وفاته وكانت تلك الحادثة إهانة كبيرة بالنسبة لي. حين مزقتها باكية لم تكن أمي تعلم بالحكاية ولهذا أنا مصممة على عدم إضاعة عذريتي".

إن هذه الإجابة تعبير عن "علاقة اجتماعية نفسدية" (relation sociale somatisée)[1] يُطبع فيها العنف الرمزي لنظام السلطة "في الجسد الأكثر حميمية"[2] ولكنها تدل أيضاً على إرادتها في تجسيد التواصل العائلي وتكون الوريثة الرمزية لموسى سليمان. فالعذرية مرتبطة بالماضي وبتاريخ العائلة والمنفى وبنضالها الوطني وهي بالنسبة لها تقابل ما يمكن الإشارة إليه كجسد حميمي، ذلك الذي هو ملكية ولا يعاش في التناقض ولا في الابتعاد عنه ولكن ذلك الذي يتطابق مع إدراك الذات. هذا الجسد الحميمي بالنسبة لكل من سمر وآمال هو موضوع العناية والجمال رغم أن الأخيرة ترى بأن اهتمامها بالجسد مرتبط بفكرة الجسد النظيف الذي تحترمه في ممارستها للشعائر الدينية، أما الأخريات فيرين بأن هذا الجسد الحميم منسي وهذا رأي أحلام التي بلغت الأربعين وترى بأن جسدها تعرض للعنف من طرف زوجها وتعب بسبب الولادات المتعاقبة وهو جسد يعاني ويتعرض للتشوه تماما مثل جسد أمها بميله نحو السمنة. إن الممارسة الدينية لابتسام هي أيضاً من هذا المنطلق وسيلة لاسترجاع هذا الجسد الذي تعرض للهوان ومحاولة الاهتمام به من جديد وفي بعض الأحيان يتم نسيانه ويمكن تجاوزه كذلك في خضم الالتزام بالنضال كما هو الحال بالنسبة لعايدة.

بعد أن أجرت ازدهار العملية الجراحية خرجت من حالة الاكتئاب وفتحت صفحة جديدة في الوجود وأخذ دورها العائلي بعدا آخر لأن أبناء وبنات الإخوة وخاصة أولاد مريم الذين أصبحوا شبابا راشدين ويحبون مشاركتها تساؤلاتهم

---

(1) Bourdieu, 1998, p. 45.

(2) نفس المرجع.

ويبحثون عن ثقافتها وتجربتها. بهذه الطريقة يمكن لها أن تمرر بعض الأشياء. بدأت تتردد دوريا على خليل الذي يعمل بالصليب الأحمر ومعه عاودت الذهاب إلى السينما ومشاهدة المعارض. إنه لا يرغب في الزواج بل في السفر. له أخوان بالخارج، أكبرهما يعيش في كندا حيث تزوج بامرأة كندية ثم طلقها، أما الأخ الأصغر فيتابع دراسته بأوروبا واحتفل منذ سنة بزفافه مع امرأة إيطالية في نزل فخم بالمدينة. فكرت ازدهار في العمل إذا ما أتيحت لها فرصة في منصب دائم وباشرت في ترتيب الإجراءات اللازمة لحصولها على إيرادات التقاعد[1]. باستطاعتها اليوم استقبال صديقاتها في بيتها، دون أن تكون خاضعة لضغوط ذات علاقة بالحياء وبالفصل ما بين المساحات المذكرة والمؤنثة، وصديقاتها القادمات من الخارج على غرار الشابة اليابانية التي عملت لبعض الوقت بإتحاد المرأة الأردنية وكونت جريدة صغيرة. بمناسبة قيام سمر وابتسام بالإجراءات لزيارة قرية أم جمال الأصلية بالقرب من حيفا بهدف الالتقاء بأخواتها غير الشقيقات تمكنت ازدهار من استخراج جواز السفر. هذه أول مرة بالنسبة لهن جميعا لأن ابتسام كانت دوما مسجلة في جواز سفر زوجها، أما عايدة، الخطيبة السابقة لعلاء فقد تزوجت سويسريا كان يشتغل معها بالصليب الأحمر وتنوي الاستقرار ببيروت. إنها ترغب مثلها مثل ابن أختها الأصغر وأخواتها أن يتلقوا زيارة ازدهار لهم.

العذرية هي من دون شك ما تبقى لازدهار من إرادة موسى سليمان في إيقاف التاريخ وتعليق المنفى، هي العذرية التي ربطتها رمزيا بالماضي ولكنها طبعت لها فوق جسدها استمرارية الذاكرة العائلية والجماعية، إنها تمثل أيضاً الأثر الضروري لملاحقتها لتاريخها: "الآن، تقول، سوف أرحل لرؤية العالم".

---

(1) باعتبار أن النساء يحصلن على إيرادات التقاعد بعد 15 سنة من العمل فهي تود تسديد اشتراكاتها للسنوات الخمسة المتبقية كي يحق لها فيما بعد الحصول عليها.

الخاتمة

إذا ما كان ينظر بالإجماع من طرف مختلف شرائح المجتمع الأردني أو الفلسطيني إلى سكان المخيمات كتقليديين من الطراز الأول فإن نساء المخيمات قد فرضن مساراتهن ودخلن المدارس بأعداد أكبر من النساء الأردنيات خاصة في سنوات الثمانينيات وملكن الدور العائلي فرديا وكذلك جماعيا. فالنسوية الشعبية لنساء المخيمات قد تم دعمها دعما فعالا من قبل حركة اجتماعية نسائية وهي إتحاد المرأة الأردنية التي تنحدر مناضلاتها من هته الأوساط واللواتي تمكن من تشكيل فعل نسوي طلائعي وثوري في المجال السياسي على كثير من الأصعدة. فعمليات الرفض الفردي التي يحركها تاريخ المنفى والظروف الاجتماعية والاقتصادية هي أيضاً تعبير عن خيارات الفاعلات اللواتي يملن إلى إعادة بناء عائلات من النساء وهذا باللجوء إلى العزوبية المتأخرة أو النهائية وبرفض التزوج ثانية بعد الطلاق أو ترمل واستقلالية عن علاقات الرحم وهذا خاصة منذ سنوات الثمانينيات ومرحلة الجيل الثالث أين أصبحت علاقة الزواج في قلب عملية لإعادة تعريف الأدوار العائلية، لتطور السلطة البطرقية العائلية ولتغير أشكال وقيم العائلات وهذا ما يؤدي إلى ارتفاع في النزاعات والقطائع. بالنظر إلى عدد النساء المطلقات الذي يفوق بكثير (حسب دراستنا) عددهن في المجتمع الأردني، فإن الطلاق ظاهرة كثيرة الوقوع أو تترجم بقلة نسب إعادة الزواج في حين أن الأجيال السابقة لم تمارس هذا النوع من القطيعة لرابطة الزواج. إن هذا يشير إلى وجود سلوكات اجتماعية خاصة بالمخيمات وهذا إذا ما قارناها إلى انخفاض نسب الطلاق التي لاحظها Philippe Fargues في معظم البلدان العربية خلال القرن العشرين[1]. فعدد النساء العازبات في نفس السن هو ضعف العدد في هذا الجيل مقارنة مع مجموع المجتمع الأردني وهذا ما يشير أيضاً إلى نزوع نحو العزوبية أكثر وضوحا والتي توجد أيضاً في المجتمع الأردني وفي بلدان عربية

(1) Fargues, 2000, p. 129, 142-146.

أخرى كما يؤكد ذلك نفس المؤلف. هنا بإمكاننا التساؤل عما إذا كان الرفض الفردي من طرف النساء لا يمثل رفضا لنموذج الأسرة الزواجية، النموذج المدعم من طرف الأونروا وكذا قانون الأحوال الشخصية الأردني، التي يعاد بداخلها بناء السلطة الذكرية حول زعيم الأسرة وحيث لا تتمتع النساء بنفس حقوق الرجال (خاصة على المستوى الاقتصادي بفعل الدور المحوري للرجل في الحفاظ على العائلة في ظل غياب التسيير الثنائي للممتلكات وفي موضوع الأطفال وفي حالات الطلاق) وحيث الأدوار الجنسية محددة أكثر تماما مثل مجالات النشاط مع فارق مكين بين المجال الخاص والمجال العام. تضاف إلى هذه التفاوتات انعكاسات تاريخ المنفى (الترمل الكثير لدى الجيل الثاني) وانعكاسات إعادة تعريف الأدوار الفردية لكل من النساء والرجال (التوتر بين الزوجين والخيارات الشخصية والعائلات الأصلية) وانعكاسات الأدوار الجنسية (تلك التي بين المسيرة المؤنثة والحياة الزوجية) التي قليلا ما تحمي نساء المخيمات بزيادتها للقطائع والنزاعات داخل الأسر الزواجية). تشير إعادة النظر في العلاقة الزوجية في نفس الوقت إلى انسداد واختلال ما بين تغيّر الأدوار وقبول هذا التغير رغم إعادة الإنتاج الرمزية للسلطة البطرقية المذكرة التي تعمل على تسهيله من جهة ورفض السياسات العائلية والقوانين التي حتى الآن عملت على إعادة إنتاج وخلق التفاوتات بين الجنسين.

إذا ما رجعنا إلى الدراسات الأنثروبولوجية حول فلسطين تحت الانتداب وأعمال Judith Tucker[1] التي تتحدث بخصوص المرحلة السابقة لنابلس عن مفهوم أقل قسرا لشرف النساء في الأوساط الشعبية منه في العائلات الكبرى ونلاحظ أن القطيعة التاريخية لعام 1948 قد عكست اجتماعيا دور شرف النساء بحيث أن الدور المخول له اليوم لم يعد له علاقة كما في السابق مع التماسك المتين للعائلة ومركزها الاجتماعي بل على العكس، إنه مرتبط بضعف سلطة العائلات وتشتتها. إذا كان التركيز على شرف النساء هو مؤشر المحافظة الرمزية على القيم البطرقية مع أنه يمثل هشاشة السلطة الذكرية وهذا ما يدعم فكرة أن الموضوع غير مرتبط بظاهرة من النوع الاجتماعي تكون ملازمة لبعض الطبقات

(1) Tucker, 1998.

الاجتماعية التي كان يمكن أن تكون دوما مترددة أمام التغيّر أكثر من الآخرين، ولكنه مرتبط حقا بتاريخ المنفى في المخيمات بالأردن لأن التاريخ والسياسة قادا إلى إعادة توزيع القيم الاجتماعية. إن العوامل التي حددت الأدوار الجنسية وقيمة تقليدية مثل قيمة شرف النساء لا تكمن فقط في تأثير ظرف اجتماعي "للمسيطَر عليهم"[1] بل في التناقض التاريخي للمنفى، وعدم الاعتراف بالمطالب الحدودية والسياسية الفلسطينية التي تلته، ثم في نفس الإطار تلك الأدوار التاريخية التي لعبها سكان المخيمات بالنظر إلى استرجاع الأرض وكذا في اقتصاد المبادلات الاجتماعية والسياسية بالأردن. منذ أن منحت هذه القيم التقليدية العائلية فرصة الوصول إلى السلطة على المستوى الوطني فإنها بذلك حافظت على نجاعتها الرمزية، وتطالب بها محدثاتنا فرديا لفرض مساراتهن عن طريق نوع من المزايدة تطالب بالمركز باستعمال لغة تلك السلطة نفسها.

لقد بينت الدراسات التي قام بها كل من Deniz Kandiyoti أو Nilüfer Göle حول تركيا[2] بأن مكانة النساء داخل العائلة كان لها دور خاص في مفصلة خطاب يستعمل مفاهيم الأصالة الثقافية والاستقامة في جملة من المجتمعات العربية أو الإسلامية[3]. هنا تتم عملية إعادة إنتاج فكرة معينة عن التقاليد الاجتماعية، الفكرة المفيدة بالنسبة للنخب العائلية والسياسية العلمانية منها والدينية، بتكلفة أقل بفضل الصورة المحافظة، وبفضل رفض التغيّر الاجتماعي الذي التزمت الأوساط الشعبية بتجسيده عوضا عن الجميع، وبفضل الحجة التي يمنحها وجود جماعات يفترض أن تكون معارضة للتغيّر وهذا ما يحرّض على إعادة النظر في الصورة الشائعة عن هذه الأوساط وخاصة تلك التي تجعل من النخب المحافظة، التي تمتلك زمام الأمور، محركا للعصرنة والتغير الاجتماعي.

ما الذي يعنيه وجود جماعات اجتماعية في المجتمعين الأردني والفلسطيني تملك أقل فرصة للوصول إلى التمثيل الاجتماعي والسياسي لكنها هي التي تجسد التماسك والمثل الوطنية مدعومة بإعادة إنتاج فكرة عن التقاليد الاجتماعية

(1) Schwartz, 1990, p.183-184.
(2) Göle, 1993.
(3) Kandiyoti, 1992.

والثقافية؟ هل هذا نتاج للمسار البطيء للدمقرطة أم تراجع حقيقي للنظام الاجتماعي البطرقي الذي تم إعادة إنتاجه رمزيا فقط من طرف الجماعات الأقل حظوة في المجتمع؟ غالبا ما تكون العلاقات بين الصور والواقع هنا شكلا من أشكال التبادل أو التعويض التي تقوم على مضاعفة الحركيات والتغيرات بخلق أسطورة البقاء أي مداعبة صورة السلطة الذكرية بهدف الانقلاب عليها وهذا ما يؤكد فكرة تراجع السلطة البطرقية وبالمقابل يؤكد كذلك تناقضات النخب والسلطة السياسية حول التغيّر داخل العائلة، وبمنطق أوسع، ترددها أمام التغير السياسي والدمقرطة بحيث أن العائلة كانت دوما الأداة المفضلة لإعادة إنتاج نظام اجتماعي وسياسي بطرقي متجذر في سلطة العائلات الأكثر قوة. لقد كانت الأسرة أيضاً وسيلة لحصر حقل السياسي بمعارضة الأحزاب السياسية المعارضة والثقافة الحزبية. بالمقابل فإن عمل كل من الحركة الاجتماعية النسائية (إتحاد المرأة الأردنية) والنسوية الإسلامية الناشئة مرتكزة على دور نساء الطبقات المتوسطة في الحقل السياسي وهو دور مشابه لنشاط الجمعيات المهنية وحركات الدفاع عن حقوق الإنسان والبيئة وكل أشكال تجنيد المجتمع المدني كل هذا يؤدي إلى زحزحة هذا الإطار الرسمي المتمحور حول السياسي باتجاه دمج أحسن لكل من تم تهميشهم حتى اليوم. إذا كانت بعض النخب الاجتماعية والسياسية تريد أن تتموقع فوق أرضية الدفاع عن الحقوق الاجتماعية وعلى رأسها حقوق المرأة مدعمة من طرف المساعدة الدولية مرورا عبر المنظمات غير الحكومية وحملات الصحافة العالمية فهي لا مصلحة لها في إعادة النظر في النظام الاجتماعي والسياسي وهذا ما يزيد في الأهمية التي تكتسيها الصورة وأهمية تقديم مظهر يتسم بالحداثة ويمنح المرآة التي ينتظرها العالم الخارجي.

الملحق

إن هذه الجداول لا تمثل أرقاما دقيقة بل تقدم نسبا للمقارنة بين الشعب الأردني في كليته وسكان مخيمات اللاجئين انطلاقا من إحصائيات تم التوصل إليها انطلاقا من معطيات أنثروبواوجية ومن المثالين محل الدراسة وهما مخيمي جبل الحسين وجرش.

الجدول رقم 1

وضع الزواج المقارن من خلال معطيات مديرية الإحصاء بالمملكة الهاشمية الأردنية (دراسة ظروف المعيشة بالأردن. تقرير أولي. نتائج أساسية، أكتوبر/ تشرين الأول 1996، ص 34) ونتائج بحثنا الميداني هذا في مخيمي جبل الحسين وجرش.

السن		منفصلة	أرملة	مطلقة	متزوجة	عازبة	المجموع
29-15	الإحصائيات	٪ 0,2	٪ 0,2	٪ 0,8	٪ 36,1	٪ 62,8	5559
	البحث	٪ 3,5	٪ 0,0	٪ 3,7	٪ 17,8	٪ 75,0	
44-30	الإحصائيات	٪ 0,7	٪ 2,8	٪ 1,8	٪ 84,2	٪ 10,5	2668
	البحث	٪ 4,7	٪ 0,0	٪ 14,2	٪ 57,3	٪ 23,8	
59-45	الإحصائيات	٪ 1,0	٪ 15,3	٪ 1,2	٪ 79,1	٪ 3,4	1462
	البحث	٪ 5,5	٪ 38,8	٪ 0,0	٪ 55,7	٪ 0,0	
60 وأكثر	الإحصائيات	٪1,5	٪49,2	٪1,8	٪47,1	٪0,5	884
	البحث	٪0,0	٪63,6	٪0,0	٪36,4		

الجدول رقم 2

مقارنة مستويات التعليم لدى النساء انطلاقا من المعطيات المستخرجة من نفس التقرير لمديرية الإحصاء الأردنية (ص 31) ونتائج بحثنا الميداني هذا.

السن		الدكتوراه	المستوى الجامعي	ما بعد الباكالوريا	الثانوي	الثانوي المهني	المتوسط	الإبتدائي	قبل نهاية الإبتدائي	المجموع
29-15	الإحصائيات البحث	% 0,0 % 0,0	% 4,0 % 3,5	% 10,3 % 7,2	% 18,2 % 32,1	% 3,0 % 3,5	% 35,0 % 35,8	% 22,9 % 17,9	% 6,5 % 0,0	5552
44-30	الإحصائيات البحث	% 0,0 % 0,0	% 5,9 % 9,5	% 13,7 % 23,8	% 12,7 % 33,3	% 1,9 % 0,0	% 22,0 % 14,4	% 20,0 % 19,0	% 23,7 % 0,0	2659
59-45	الإحصائيات البحث	% 0,0 % 0,0	% 2,1 % 5,5	% 3,4 % 0,0	% 6,8 % 5,8	% 0,5 % 0,0	% 8,7 % 5,5	% 12,8 % 5,5	% 65,7 % 77,7	1460
60 وأكثر	الإحصائيات البحث	% 0,0 % 0,0	% 0,4 % 0,0	% 0,4 % 0,0	% 0,5 % 0,0	% 0,0 % 0,0	% 1,9 % 0,0	% 3,9 % 0,0	% 29,9 % 100,0	880

قائمة
مختارة للمراجع

Bibliographie succincte

Archives

– *Archives du Comité international de la Croix-Rouge, Genève, 1947-1950*
Archives du Commissariat pour l'aide aux réfugiés de Palestine / Archives des délégations / Fonds d'archives audiovisuelles Palestine
– *Archives de la Fédération des sociétés nationales de la Croix-Rouge, Genève, 1948-1950*
Fonds d'archives écrites / Fond photographique
– *Archives de l'American Friends Service Committee, Philadelphie, 1948-1950*
Foreign Service. Palestine 1948, 1949, 1950 / Fonds photographique Palestine / Oral History Project
– *Archives de l'UNRWA 1950-1998*
Fonds d'archives écrites, UNRWA HQ, Amman : Files Refugees J.7. Projects Jordan 1952-1954 / Files Rehabilitation 1954-1956 / Files Refugee Affairs 1960-1994
Fonds photographique et audiovisuel 1950-1998, UNRWA HQ Amman, Gaza
Documents institutionnels :
Rapports annuels du directeur de l'UNRWA de mai 1950 à juin 1961 / Rapports annuels du commissaire général de l'UNRWA de juillet 1961 à juin 1995 (référence abrégée : R...)
Autres documents 1962-1998
– *Archives du département des Affaires palestiniennes jordanien, Amman*
– *Documents de l'Union des femmes jordaniennes, Amman*

Journaux

Journaux palestiniens (1948-1950) : *Falestine, Al-Difa'*,
Journaux jordaniens : *Jordan Times, Al-Raï, Al-Dustur*

Références en langues occidentales

ABOU DAOUD (et G. DU JONCHAY), *Palestine. De Jérusalem à Munich*, Paris, Anne Carrière, 1999.

ABU-LUGHOD L. ; « Writing against culture », *in* R.G. Fox (éd.), *Recapturing Anthropology : Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1992, p. 125-143.

ABU-ODEH A., *Jordanians, Palestinians and the Hashemite Kingdom in the Middle East Peace Process*, Washington (DC), United States Institute of Peace Press, 1999.

ABU-ODEH L., *Feminism, Nationalism, and the Law : The Case of Arab Women*, Cambridge, (Ma), Harvard Law School, Harvard Univ., 1993 (thèse Ph. D.) ; « Crimes of honour and the construction of gender in arab societies », *in* M. Yammami (éd.), *Islam and Feminism : Legal and literary Perspectives*, Londres, Ithaca Press, 1996, p. 141-194.

ABU-SITTA S., *Palestine 1948. 50 Years after al Nakba. The Towns and Villages Depopulated by the Zionist Invasion of 1948*, Londres, Palestinian Return Center, 1998.

ABOU-ZEID A., « Honour and shame among the Bedouins of Egypt », *in* J.-G. Peristiany (éd.), *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1966, p. 243-259.

AL-HUSSEINI J., « L'UNRWA et les réfugiés : enjeux humanitaires, intérêts nationaux », *in* F. Mardam-Bey, E. Sanbar, *Le Droit au retour. Le problème des réfugiés palestiniens*, Arles, Sindbad/Actes Sud, 2002, p. 207-231.

AL-SAADAWI N., *Femmes égyptiennes. Tradition et modernité*, Paris, Des femmes/Antoinette Fouque, 1991.

ASHKENAZI T., *Tribus semi-nomades de la Palestine du Nord*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1938.

AUGÉ J.-C., BOCCO R., DUCLOS J.-L., « Les élections du 4 novembre 1997 en Jordanie. Contexte et prétexte d'une normalisation politique », *Monde arabe Maghreb Machrek*, n° 160, avril-juin 1998, p. 30-49.

BALAN J., JELIN E., « La structure sociale dans la biographie personnelle », *Cahiers internationaux de sociologie*, numéro spécial *Histoires de vie et vie sociale*, vol. LXIX, Paris, PUF, 1980, p. 269-288.

BARAKAT H., DODD P., *River Without Bridges. A Study of the Exodus of the 1967 Palestinian Arab Refugees*, Institute for Palestine Studies, 1969.

BARTH F., « Les groupes ethniques et leurs frontières », *in* P. Pontignat, J. Streiff-Fenart (dir.), *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995, p. 206-219.

BERTAUX D., « L'approche biographique : sa validité méthodologique, ses potentialités », *Cahiers internationaux de sociologie*, numéro spécial, *Histoires de vie et vie sociale*, vol. LXIX, Paris, PUF, 1980, p. 197-223.

BIN MUHAMMAD G., *The Tribes of Jordan at the Beginning of the Twenty-First Century*, Amman, Atalla Design, 1999.

BISHARAT G. E., « Displacement and social identity : palestinian refugees in the West Bank », *in* S. Shami (éd.), *Population Displacement and Resettlement : Development and Conflict in the Middle East*, New York, Center for Migration Studies, 1994, p. 163-185.

BONTE P., « Manière de dire ou manière de faire : peut-on parler d'un mariage "arabe" ? », *in* P. Bonte (dir.), *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, EHESS, 1994, p. 371-398.

BOURDIEU P., « La parenté comme représentation et comme volonté », *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Librairie Droz, 1972 (rééd., Paris, Seuil, 2000), p. 83-186 ; « À propos de la famille comme catégorie réalisée », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 100, déc. 1993 (a), p. 32-36 ; « Remarques sur l'*Histoire des femmes* », *Femmes et histoire*, colloque organisé par G. Duby, M. Perrot et les directrices de l'Histoire des femmes en Occident, Sorbonne 13-14 nov. 1992, Paris, Plon, 1993 (b), p. 63-66 ; *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998 ; *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001.

BRAND L., « Economic and political liberalization in a rentier economy : the case of the Hashemite Kingdom of Jordan », *in* I. Harik, D.J. Sullivan (éd.), *Privatization and Liberalization in the Middle East*, Bloomington, Indiana Univ. Press, 1992, p. 210-232 ; *Women, the State, and Political Liberalization. Middle Eastern and North African Experiences*, New York, Columbia Univ. Press, 1998.

CASTEL R., *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995.

CERVENAK C., « Promoting inequality : gender-based discrimination in UNRWA's approach to Palestine refugee status », *Human Rights Quarterly*, vol. 16, 1994, p. 300-374.

CHARTIER R., « L'histoire des femmes, XVIe-XVIIIe siècle. Différences entre les sexes et violence symbolique », *Femmes et histoire*. Actes du colloque organisé par G. Duby, M. Perrot et les directrices de l'Histoire des femmes en Occident, Sorbonne 13-14 nov. 1992, Paris, Plon, 1993, p. 39-46.

COHEN A., *Arab Border Villages in Israël*, Manchester, Univ. Press, 1965.

COMMAILLE J., MARTIN C., « La repolitisation de la famille contemporaine », *in* de F. Singly et S. Mesure (dir.), *Comprendre*, n° 2, *Le lien familial*, 2001, p. 129-150.

COPET-ROUGIER E., « Le mariage "arabe". Une approche théorique », *in* P. Bonte (dir.), *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, EHESS, 1994, p. 453-474.

COURBAGE Y., « La démographie des Palestiniens », *in* F. Mardam-Bey, E. Sanbar (dir.), *Le droit au retour. Le problème des réfugiés palestiniens*, Arles, Sindbad/Actes Sud, 2002, p. 177-206.

DAUPHIN C., FARGE A., FRAISSE G. *et al.*, « Culture et pouvoir des femmes. Essai d'historiographie », *Annales ESC*, mars-avril 1986, n° 2, p. 271-293.

DE BEL-AIR F., « Household politics to domestic policies. The effect of demographic transition on socio-political patterns of domination », *in* G. Joffe (éd.), *Jordan in Transition 1990-2000*, Londres, Hurst & Co, 2002, p. 149-171 ; *Population, politique et politiques de population en Jordanie, 1948-1998*, Démographie et sciences sociales, Paris, EHESS, 2003 (thèse de doctorat).

DONZELOT J., *La police des familles*, Paris, Minuit, 1977 ; *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Fayard, 1984 (rééd., Paris, Seuil, 1994).

DUBY G., PERROT M. (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, 5 t. (l'Antiquité, le Moyen-Âge, XVIe et XVIIIe siècles, le XIXe, le XXe siècle), Paris, Plon, 1991.

FAFO, *Living Conditions Among Palestinians Refugees and Displaced in Jordan*, Oslo, 1997 ; *Jordanian Society. Living Conditions in the Hashemite Kingdom of Jordan*, Oslo, 1998.

FARAH R., *Popular Memory and Reconstructions of Palestinian Identity, Al-Baq'a refugee camp, Jordan*, Department of Anthropology, Univ. of Toronto, 1999(a) (thèse Ph. D.) ; « Paradoxical and overlapping voices : the refugee-UNRWA relationship and Palestinian identity in Jordan », texte de la communication présentée au Symposium du CERMOC-Amman, *The Palestinian Refugees and UNRWA in Jordan, the West Bank and Gaza, 1949-1999*, 31 août-2 sept. 1999(b).

FARGE A., *Des lieux pour l'histoire*, Paris, Seuil, 1997.

FARGUES P., « Démographie de guerre, démographie de paix », *in* G. Salamé (dir.), *Proche-Orient. Les exigences de la paix*, Bruxelles, Complexe, 1994, p. 21-41 ; *Générations arabes. L'alchimie du nombre*, Paris, Fayard, 2000.

FOUCAULT M., « Il faut défendre la société », *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris,

Gallimard/Seuil « Hautes Études », 1997 ; « L'œil du pouvoir (entretien avec J.-P. Barou et M. Perrot) », *Dits et Écrits*, t. 3, *1976-1979*, Paris, Gallimard, 1994(a), p. 190-207 ; « L'extension sociale de la norme », *Ibid.*, 1994(b), p. 74-79.

GINAT J., « Illicit sexual relationships and family honour in Arab Society », *in* S. Giora Shoham et A. Grahame (éd.), *Israel Studies in Criminology* 5, Tel Aviv, Turtledove Press, 1979, p. 179-202.

GOICHON A.-M., *Jordanie réelle*, t. 1 et 2, Paris, Maisonneuve & Larose, 1972.

GÖLE N., *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte, 1993.

GRANQVIST H., *Marriage Conditions in a Palestinian Village*, vol. I et II, Helsingfors, 1931, 1935 (repr., New York, AMS Press, 1975).

GRIBAUDI M., *Itinéraires ouvriers. Espaces et groupes sociaux à Turin au début du XX^e siècle*, Paris, EHESS, 1987 ; (dir.), *Espaces. Temporalités. Stratifications. Exercices sur les réseaux sociaux*, Paris, EHESS, 1998.

HAMMAMI R., *Between Heaven and Earth : Transformations in Religiosity and Labor among Southern Palestinian Peasant and Refugee Women 1920-1993*, Temple Univ., 1994 (Ph. D. Diss.).

Histoire et Mesure, *Compter l'autre*, vol. XIII, n° 1/2, 1998.

HOBSBAWM E., RANGER T. (éd.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1992.

HOODFAR H., SINGERMAN D. (éd.), *Development, Change and Gender in Cairo. A View from the Household*, Bloomington & Indianapolis, 1996.

HOUOT S., *Sens et médiation : la contribution du magistère du cheikh S. R. al-Bûtî à la compréhension de l'Islam contemporain*, Univ. Paris III-Sorbonne-Nouvelle, 2005.

JABER H., « Le camp de Wihdat à la croisée des territoires », *in* R. Bocco, B. Destremau, J. Hannoyer (dir.), *Palestine, Palestiniens. Territoire national, espaces communautaires*, Beyrouth, CERMOC, 1997, p. 237-258.

JOSEPH S., « Brother/sister relationships : connectivity, love, and power in the reproduction of patriarchy in Lebanon », *in* N. S. Hopkins et S. E. Ibrahim (éd.), *Arab Society. Class, Gender, Power, and Development*, Le Caire-New York, American Univ. in Cairo Press, 2001, p. 227-261.

KADI L. (prés.), *Basic Political Documents of the Armed Palestinian Resistance Movement*, Beyrouth, PLO Research Center, 1969.

KANDIYOTI D. (éd.), *Women, Islam, and the State*, Londres, Macmillan, 1991 ; « Women, Islam, and the State : a comparative approach », *in* J. Cole (éd.), *Comparing Muslim Societies. Knowledge and the State in a World Civilization*, Ann Arbor, Univ. of Michigan Press, 1992, p. 237-260.

KAWAR A., *Daughters of Palestine. Leading women of the Palestinian National Movement*, New York, State Univ. of New York Press, 1996.

KAWAR M., *Gender, Employment and the Life Course. The Case of Working Daughters in Amman, Jordan*, Jordan Studies Series, 2000.

KHALED L., *Mon peuple vivra. L'autobiographie d'une révolutionnaire rédigée par Georges Hajjar*, Paris, Gallimard, 1973.

KIMMERLING B., MIGDAL J. S., *Palestinians : The Making of a People*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1994.

LALOR P., *Black September 1970 : The Palestinian Resistance Movement in Jordan 1967-1971*, Univ. of Oxford, 1992 (Ph. D.) ; « Black September/White September : contrasting views of Jordan's relations with the PLO, 1964-1971, texte de la communication présentée au colloque CERMOC-Institut du monde arabe, *Politique et État en Jordanie 1946-1996*, Paris, 24-25 juin 1997.

LATTE ABDALLAH S., « Les crimes d'honneur en Jordanie », *Jordanies*, déc. 1997, p. 183-192 ;

Destins de femmes et liens familiaux dans les camps de réfugiés palestiniens en Jordanie, 1948-2001, thèse de doctorat, histoire contemporaine, Paris, EHESS, 2004(a) ; « Le débat sur la criminalité liée à l'honneur en Jordanie : le genre comme enjeu politique et question sociale », *Monde arabe Maghreb-Machrek*, n° 197, avril-juin 2004(b), p. 29-45 ; « La part des absents. Les images en creux des réfugiés palestiniens », *in* Latte Abdallah S. (dir.), *Images aux frontières. Représentations et constructions sociales et politiques Palestine, Jordanie, 1948-2000*, Beyrouth, IFPO, 2005, p. 64-104.

LAURENS H., *Le retour des exilés. La lutte pour la Palestine de 1869 à 1997*, Paris, Robert Laffont, 1998.

LONGUENESSE E., « Rapports de classe, solidarités communautaires, identité nationale dans les pays du Golfe », *in* G. Beaugé, F. Buttner (dir.), *Les migrations dans le monde arabe*, Paris, CNRS, 1991, p. 128-143.

MALKKI L., *Purity and Exile : Violence, Memory, and National cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, Chicago-Londres, Univ. of Chicago Press, 1995.

MARX E., *Bedouin of the Negev*, Manchester, Univ. Press, 1967.

MASSAD J., *Colonial Effects. The Making of National Identity in Jordan*, New York, Columbia Univ. Press, 2002.

MILLER Y., *Government and Society in Rural Palestine 1920-1948*, Austin, Univ. of Texas Press, 1985.

MISHAL S., *West Bank/East Bank : The Palestinians in Jordan*, New Haven, Yale Univ. Press, 1978.

MOORS A., *Women, Property and Islam. Palestinian Experiences 1920-1990*, Cambridge, Univ. Press, 1995.

MORRIS B., *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949*, Cambridge, Univ. Press, 1987.

MUHSAM H. V., *Beduin of the Negev. Eight Demographic Studies*, Jerusalem, Hebrew Univ., 1966.

NAHOUM-GRAPPE V., « Guerre et différences des sexes : les viols systématiques (ex-Yougoslavie, 1991-1995) », *in* C. Dauphin, A. Farge (dir.), *De la violence et des femmes*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 159-186.

NEVO J., PAPPÉ I. (éd.), *Jordan in the Middle East. The Making of a Pivotal State, 1948-1988*, Ilford, Frank Cass & Co. Ltd., 1994.

PAPPÉ I., *La Guerre de 1948 en Palestine. Aux origines du conflit israélo-arabe*, Paris, La Fabrique, 2000.

PARKER A., RUSSO M., SOMMER D., YAEGER P. (éd.), *Nationalisms & Sexualities*, New York, Routledge, 1992.

PASSERON J.-C., « Biographies, flux, itinéraires, trajectoires », *Revue française de sociologie*, XXXI, 1989, p. 3-22.

PERISTIANY J.G. (éd.), *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, Londres, Weidenfeld & Nicolson et Chicago, Univ. Press, 1966.

PETEET J., *Gender in Crisis : Women and the Palestinian Resistance Movement*, New York, Columbia Univ. Press, 1991.

PICAUDOU N., *Les Palestiniens, un siècle d'histoire*, Bruxelles, Complexe, 1997.

PIRINOLI-AHMED C., « State building and the appropriation of collective memory in the Gaza strip », texte de la communication présentée au Symposium du CERMOC-Amman, *The Palestinian Refugees and UNRWA in Jordan, the West Bank and Gaza, 1949-1999*, 31 août-2 sept. 1999.

PLASCOV A., *The Palestinian Refugees in Jordan, 1948-1957*, Londres, Frank Cass, 1981.

POUZOL-ERSHAIDAT V., *La Nation contestée. Luttes féministes, combat pour la paix des femmes palestiniennes et israéliennes (1948-1998)*, Paris, EHESS, nov. 2001 (thèse de doctorat).

RANCIÈRE J., « Sur l'histoire des femmes au XIXe siècle », *Femmes et histoire*, colloque organisé par G. Duby, M. Perrot et les directrices de l'Histoire des femmes en Occident, La Sorbonne 13-14 nov. 1992, Paris, Plon, 1993, p. 49-60.
REVEL J. (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Seuil/Gallimard, 1996.
ROSENFELD H., « An analysis of marriage and marriage statistics for a muslim and christian arab village », *International Archive of Archaeology and Ethnography*, n° 68, 1957, p. 32-62 ; « Social and Economic Factors in Explanation of the Increased Rate of Patrilineal Endogamy in the Arab Village in Israel », *in* J.G. Peristiany (éd.), *Mediterranean Family Structures*, Cambridge, Univ. Press, 1976, p. 115-136.
ROSENTAL P.-A., « Maintien/rupture : un nouveau couple pour l'analyse des migrations », *Annales ESC*, n° 6, *Mobilités*, nov.-déc. 1990, p. 1403-1432.
SALAH R., *The Changing Roles of Palestinian Women in Refugee Camps in Jordan*, Graduate School of the State Univ. of New York at Binghamton, 1986 (Ph. D. diss.).
SALIBI K., *The Modern History of Jordan*, Londres, I.B. Tauris Publ., 1998.
SANBAR E., « Palestine 1948. L'expulsion », Paris, *Revue d'études palestiniennes*, 1984.
SAYIGH R., « Sources of palestinian nationalism », *Journal of Palestine Studies*, été 1977, vol. VI, n° 4, p. 17-40 ; « Palestinian women : triple burden, single struggle », *Les femmes et la modernité, Peuples méditerranéens*, n° 44-45, juil.-déc. 1988, p. 247-268 ; *Palestinian Camp Women's Narratives of Exile : Self, Gender, National Crisis*, Department of Sociology and Social Anthropology, Univ. of Hull, 1994 (Ph. D. diss.) ; « Femmes réfugiées, narratrices de l'histoire », *Revue d'études palestiniennes*, n° 16, été 1998, p. 30-42.
SAYIGH Y., *Armed Struggle and the Search for State. The Palestinian National Movement, 1949-1993*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
SCHIFF B., *Refugees unto the Third Generation : UN Aid to the Palestinians*, Syracuse, Univ. Press, 1995.
SCHWARTZ O., *Le monde privé des ouvriers. Hommes et femmes du Nord*, Paris, PUF, 1990.
SEGEV T., *Le septième million. Les Israéliens et le génocide*, Paris, Liana Lévi, 1993.
SHARABI H., *Le néopatriarcat*, Paris, Mercure de France, 1996.
SHRYOCK A., « Une politique de "maison" dans la Jordanie des tribus : réflexions sur l'honneur, la famille et la nation dans le Royaume hashémite », *in* P. Bonte, É. Conte, P. Dresch (dir.), *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, Paris, CNRS, 2001, p. 331-352.
SINGERMAN D., *Avenues of Participation. Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo*, Princeton (NJ), Univ. Press, 1995.
TAJI FAROUKI S., WIKTOROWICZ Q., « Islamic NGOs and muslim politics : a case from Jordan », *World Quarterly. Journal of Emerging Areas*, vol. 21, n° 4, août 2000, p. 685-699.
TAKKENBERG A., *The Status of Palestinian Refugees in International Law*, Netherlands, Reeks Recht en Samenleving, 1996.
TAMARI S., *Palestinian Refugee Negociations : From Madrid to Oslo II*, Washington (DC), Institute for Palestine Studies, 1996.
TARAKI L., « Jordanian islamists and the agenda for women : between discourse and practice », *Middle East Policy*, vol. II, n° 2, 1993, p. 140-158.
TELL T. (éd.), « The Resilience of the Hashemite Rule. Politics and the State in Jordan 1946-67 », *Les Cahiers du CERMOC*, n° 21, Amman, CERMOC, 2001.
TUCKER J. E., « Marriage and family in Nablus 1720-1856 : toward a history of arab marriage », *Journal of Family History*, vol. 13, n° 2, 1988 ; « The arab family in history. "Otherness" and the study of the family », *in* J. E. Tucker (éd.), *Arab Women. Old Boundaries. New Frontiers*, Bloomington-Indianapolis, Indiana Univ. Press, 1993, p. 195-207.
UNDERWOOD C., « Islamic precept and family planning : the perceptions of jordanian reli-

gious leaders and their constituents », *International Family Planning Perspectives*, vol. 6, n° 3, sept. 2000, p. 110-117.
VALENSI L., *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des trois rois*, Paris, Seuil, 1992.
VAN HEAR N., « The impact of the involuntary mass return to Jordan in the wake of the Gulf crisis, *International Migration Review*, n° 110, vol. 29, 1995, p. 352-374.
WADE ATA I., *The West Bank Palestinian Family*, Londres, Routledge & Kegan, 1986.
WIKAN U., *Life among the Poor in Cairo*, Londres, Tavistock, 1980 ; *Tomorrow God Willing. Self-made Destinies in Cairo*, Chicago-Londres, Univ. of Chicago Press, 1996.
ZUREIK E., « Réfugiés. État des lieux (première partie) », *Revue d'études palestiniennes*, n° 11, printemps 1997, p. 61-74.

Références en langue arabe

ABU AL-SANDES I., « La violence contre la femme en Jordanie », rapport présenté lors de la conférence de l'Union des femmes jordaniennes, 26-29 janvier 1996.
AL-BILBEISSI B. (lieutenant), « Étude de l'ampleur du meurtre pour défendre l'honneur dans la société jordanienne », Amman, Bureau du directeur de la Sûreté générale, 1996.
AL-DABBAGH M., « Notre pays la Palestine », Hébron, Matbu'at rabitat al-jami'iyin bi-muhafazat al-Khalil, 1972.
L'encyclopédie palestinienne, 4 vol., Damas, Hay'at al-mawsu'a al-Falestiniya, 1984.
AL-'AREF 'A., *La justice chez les Bédouins*, Jérusalem, 1933 ; *Les tribus de Bir al-Saba'*, Jérusalem, 1934.
Code du statut personnel, loi n° 21, 1976.
DÉPARTEMENT DES STATISTIQUES, Royaume hashémite de Jordanie, Enquête sur les conditions de vie en Jordanie. Rapport préliminaire, résultats principaux, oct. 1996.
Loi des Makhatir dans les limites des zones municipales et des conseils locaux, n° 52, année 1958.
SIRHAN B., « Changement structurel dans la famille palestinienne », *Revue de l'Union des écrivains palestiniens*, Damas, 1991.
UNION DES FEMMES JORDANIENNES, Actes de la conférence sur les crimes d'honneur, 18-19 mars 1998 ; Actes de la conférence sur le mariage précoce, 19-20 mai 1998.
UNIVERSITÉ DE BIR ZEIT, Centre de recherche et de documentation, *Le village de Dawaimeh, les villages palestiniens détruits n° 21*, Bir Zeit, 1998.

puf
منشورات الاختلاف
الدار العربية للعلوم ـ ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

لاجئات من فلسطين

حين وجدت النساء أنفسهن في مواجهة خرافة حماية الذكور لهن وأهمية الشبكة العائلية في ظل الظروف المضنية لحياة المخيمات والدور السياسي للعائلة في الأردن فإنهن لجأن إلى الارتكاز على القيم العائلية التقليدية من أجل كتابة تاريخهن الفردي، منتجات بدورهن واقعا بديلاً، صورة ترمز لاستمرارية السلطة الذكرية وفي نفس الوقت تثور عليها.

من خلال دراسات ميدانية قامت بها ستيفاني لاط عبد الله في مخيمين فلسطينيين بالأردن وهما مخيم جبل الحسين بعمان ومخيم غزة بجرش، وعبر مسيرة إحدى العائلات (عائلة سليمان)، تُبيِّن الباحثة كيف تمكن كل من تاريخ المنفى ومكانة اللاجئين بالمجتمع الأردني من بناء "إيديولوجية أسرية" ترفضها اللاجئات وكيف تصبح بعض أشكال مقاومة النساء فرديًا وجماعيًا لسلطة الأسرة مقاومة طلائعية.

تدور قصة هذا الكتاب حول مفهوم النسوية الشعبية والتي تمثل التاريخ السياسي والاجتماعي للأسرة داخل المخيمات الفلسطينية في الأردن منذ 1948.

ستيفاني لاط عبد الله: مؤرخة وباحثة في الأنثروبولوجيا، دكتورة بمدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية (EHESS) وباحثة في معهد البحوث والدراسات حول العالم العربي الإسلامي بجامعة إيكس أون بروفونس. أشرفت على الكتاب الجماعي:
Images aux frontières. Représentations et constructions sociales et politiques – Palestine, Jordanie, 1948-2000 (Beyrouth, IFPO,2005).

ISBN 9953-29-193-4

9 789953 291932

منشورات الاختلاف
14 شارع جلول مشدل
الجزائر العاصمة
البريد الإلكتروني :
revueikhtilef@hotmail.com

الدار العربية للعلوم ـ ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com
ص. ب. 5574-13 شوران 2050-1102 بيروت – لبنان
هاتف: 785107/8 (1-961+) فاكس: 786230 (1-961+)
البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb